ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Կ. Վ. ՄԵԼԻՔ-ՓԱՇԱՅԱՆ

ԱՆԱՀԻՏ ԴԻՑՈՒՀՈՒ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1963

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երկու խոսք 5

Գլուխ առաջին: *Անահիտի պաշտամունքի սկզբնաղբյուրները և Անահիտի մասին եղած ուսումնասիրությունները* . . . 7

Գլուխ երկրորդ: *Հայ հեթանոսական դիցարանը և Անահիտի տեղը դիցարանում* 23

Գլուխ երրորդ: *Անահիտի էությունը և պաշտամունքային ինքնությունը* 46

Գլուխ չորրորդ: *Անահիտի աղերսը տոտեմիզմի հետ* . . . 89

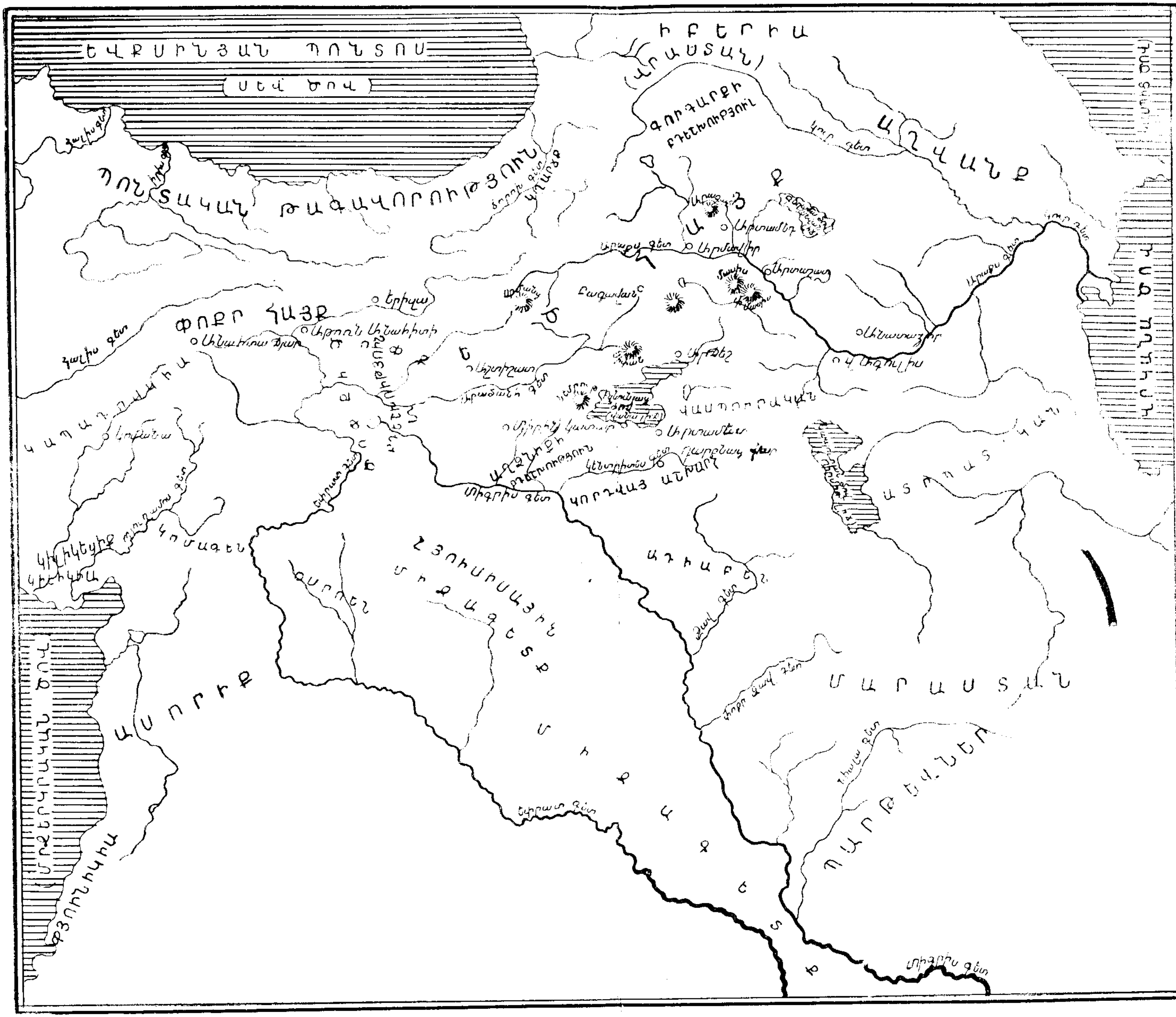
Գլուխ հինգերորդ: *Անահիտի պաշտամունքի վայրերը* . . . 103

Գլուխ վեցերորդ: *Անահտական տոները* 126

Գլուխ յոթերորդ: *Անահիտի պաշտամունքի վերապրուկները* 138

Резюме 156

Անահիտի պաշտամունքի վայրերը Հայաստանում



АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

К. В. МЕЛИК-ПАШАЯН

КУЛЬТ БОГИНИ АНАИТ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1963

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Կ. Վ. ՄԵԼԻՔ-ՓԱՇԱՅԱՆ

Ա՜ՆԱՀԻՏ ԴԻՑՈՒՀՈՒ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1963

Աշխատության մեջ քննության է առնվում հին Հայաստանում լայն տարածում գտած Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը: Մատենագրական, ազգագրական, հնագիտական նյութերի հիման վրա, հեղինակը առաջին անգամ տալիս է պաշտամունքի զարգացման փուլերը՝ սկսած նախնադարյան համայնական կարգերից մինչև ստրկատիրական ֆորմացիան, ուր վերջնականապես ձևավորվել է այդ պաշտամունքը: Հեղինակը հանգամանորեն կանգ է առնում Անահիտի էության և պաշտամունքային ինքնության, նրա տոների, պաշտամունքի վայրերի, նրա աղերսի տոտեմիզմի և մայրիշխանության հետ:

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Աշխատությունը նպատակ ունի պարզելու հայ հեթանոսական մտածողության կնճռոտ հարցերից մեկը՝ մայրաստվածության պաշտամունքն իր ամբողջական կոմպլեքսով, որն արտահայտվել է հանձին Անահիտի պաշտամունքի։

Այդ պաշտամունքը այնքան տարածված էր Առաջավոր Ասիայում և Հայաստանում, որ գրավել էր Ֆ. Էնգելսի ուշադրությունը, և նա իր «Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը» գրքում անդրադարձել է դրան։

Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի հետազոտությունը կարող է լույս սփռել հին Հայաստանի ցեղային կազմի, էթնոգենեզիսի, բնիկ և օտարամուտ կուլտուրաների և գաղափարախոսության մութ մնացած շատ հարցերի վրա։

Հնագույն հավատալիքների ու կրոնական պատկերացումների ուսումնասիրումն ունի նաև դաստիարակչական նշանակություն։ Այդ երևույթների գիտական հանգամանալից վերլուծությունը լայն հնարավորություններ է ընձեռում պայքարելու դրանց վերապրուկների դրսևորումների դեմ մարդկանց գիտակցության ու կենցաղի մեջ, նպաստում է կոմունիստական հասարակարգ կա-

ռուցող մարդու աշխարհայացքի ձևավորմանն ու զարգացմանը։

Ներկա աշխատությունը հավատքի ու կրոնի դրսևորման կոնկրետ ձևերից մեկի՝ Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի և նրա առաջացման աղբյուրների հետազոտման մի փորձ է։

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻ՛Ն

ԱՆԱՀԻՏԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ ԵՎ ԱՆԱՀԻՏԻ ՄԱՍԻՆ ԵՂԱԾ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Անահիտի պաշտամունքը Առաջավոր Ասիայում լայն տարածվածության շնորհիվ ուշադրության է արժանացել ոչ միայն հայ, այլև օտար մատենագիրների կողմից։ Անահիտի մասին հիշատակություններ պահպանվել են Ավեստայում, Նոր Կտակարանում, ինչպես նաև անտիկ և հայ մատենագիրների աշխատություններում։ Անահիտին նվիրված են եղել բազմաթիվ գովերգեր, աղոթքներ, բանաստեղծություններ, որոնց միայն փշրանքներն են հասել մեզ, քանի որ քրիստոնյա քարոզիչները ոչնչացրել են հոգևոր մշակույթի այդ թանկագին գանձերը։

Անահիտի մասին ամենահնագույն տեղեկությունները մենք քաղում ենք Ավեստայից։ Թե որտեղ է խմբագրվել Ավեստան և երբ,— մեծ վիճաբանություններ է առաջացրել գիտնականների շրջանում։ Այդ հարցին նվիրվել են բազմաթիվ աշխատություններ։ Այժմ ապացուցված է, որ Ավեստան խմբագրվել է Աքեմենյանների շրջանում, մոտավորապես VI դարում մեր թվականությունից առաջ։

Անահիտի մասին հատկապես արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում հույն աշխարհագրագետ Ստրա-

բոնը։ Նրա բազմաթիվ աշխատություններից մեզ հասել է միայն «Աշխարհագրությունը», այն էլ ոչ լրիվ ձևով։ Ստրաբոնի հաղորդած տեղեկությունները հաստատվում են այլ աղբյուրներով և խիստ կարևոր նշանակություն ունեն ոչ միայն հայ ժողովրդի դիցաբանության, այլև պատմության մի քանի հարցերը պարզաբանելու տեսակետից։

Ուշագրավ է Ստրաբոնի այն հիշատակությունը, որը վերաբերում է հետերիզմի գոյությանը Հայաստանում և Փոքր Ասիայում, որովհետև հետերիզմը կազմում է Անահիտի, որպես պտղաբերության և արգասավորության աստվածուհու, պաշտամունքի կարևոր գծերից մեկը։ Ստրաբոնի տեղեկությունները արժեքավոր են նաև Անահիտի պաշտամունքի վայրերի և տարածման մասին։

Պլինիոս Ավագը (I դար մ.թ.) իր «Բնական պատմություն» աշխատության մեջ կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Անահիտի պաշտամունքի վայրերի և նրան նվիրված տոների մասին[1]*։*

Անահիտի պաշտամունքի հետ առնչվող տոտեմիզմի հարցերը պարզելու տեսակետից ուշագրավ է I դարի վերջի, II դարի սկզբի հույն պատմիչ Պլուտարքոսի «Զուգակշիռք» աշխատությունը[2]*։*

Անահիտի լայն ժողովրդայնության մասին անուղղակի կերպով տեղեկություն է հաղորդում հռոմեական հռետոր Ցիցերոնը իր «Յաղագս իշխանութեան Պոմպէի» ելույթում, հույն պատմիչ Պավսանիասը (II դար մ.թ.ա., Փոքր Ասիա) «Հելլադայի նկարագրությունը» աշխատության մեջ նշում է, որ Օրեստը և Իֆիգենիան Անահիտի փայտյա պատկերը հափշտակեցին և

---

1 C. Plini Secundi, Naturalis Historiae, Sipsiae, MDCCCCIX.

2 *«Պլուտարքեայ Քերովնացւոյ Զուգակշիռք», հատ. Դ, թարգմ.* Ն. Թոմաճեան, *Վենետիկ, 1833։*

տեղափոխեցին Լակոնիկա[1]։ *Այս հիշատակությունն արժեքավոր է նրանով, որ հիմք է տալիս ենթադրելու, թե հունական Արտեմիսի պաշտամունքի արմատները պետք է որոնել Արևելքում։*

V դարի վերջի և VI դարի սկզբների պատմիչ Պրոկոպիոս Կեսարացին նույնպես տեղեկություններ է հաղորդում Եկեղյաց գավառում, ինչպես նաև Պոնտոսում և Կապադովկիայում գտնվող անահտական մեհյանների մասին։ Ընդ որում նա այն կարծիքին է, որ երկու Կոմանաների մեհյաններն էլ կառուցված են Ագամեմնոնի որդի Օրեստի կողմից[2]։

Անահիտի մասին թռուցիկ տեղեկություններ քաղում ենք նաև պատմագիրներ Դիոն Կասիոսի (II դարի վերջ, III դարի սկիզբ), «Հռոմի պատմություն», Պլինիոսի՝ «Ընդհանուր պատմություն», Տակիտոսի՝ «Տարեգիրք» (I դար մ.թ.), Ագաթիայի և այլոց աշխատություններից։

Անահիտի պաշտամունքի բնորոշ գծերի, ինչպես նաև պաշտամունքի վայրերի մասին խիստ կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում V դարի պատմիչ Ագաթանգեղոսը իր «Պատմութիւն հայոց» աշխատության մեջ։ Եթե չլիներ այդ արժեքավոր աշխատությունը, մենք չափազանց աղոտ պատկերացում կկազմեինք առանց այն էլ անորոշության մեջ գտնվող հայ հեթանոսական կրոնի մասին։ Ագաթանգեղոսի տեղեկությունները հաստատվում են այլ պատմիչների վկայություններով։

Հայ հեթանոսական կրոնի մասին Փավստոս Բյուզանդի հաղորդած տեղեկություններից հատկապես կարևոր է այն հիշատակությունը, որը վերաբերում է

---

[1] **Павсаний**, Описание Эллады, Москва, т. I, 1938.

[2] **Прокопий Кесарийский**, История войн римлян с персами, вандалами и готами, СПб., 1862.

«աթոռն Անահտայ»-ին։ Սա գտնվում է Բարձր Հայքի Առյուծ գավառում։ Նրա մոտ անուղղակի տեղեկություններ կան նաև Հայաստանում կրոնական հետերիզմի առկայության մասին։

Մեր պատմագրության հայր Մովսես Խորենացին խիստ արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում հայ հեթանոսական կրոնի մասին։ Սակայն ուսումնասիրողներից ոմանք կասկածի տակ են առնում նրա արժեքավոր հիշատակությունները. Գ. Խալաթյանցը Խորենացու անձնական հերյուրանքներն է համարում Արմավիրի անահտական մեհյանի, ինչպես նաև այնտեղ գտնվող Սրբազան անտառի մասին ուշագրավ հիշատակությունները։ Մի ուրիշ ուսումնասիրող՝ ֆրանսիացի Ա. Կարիերը, «Հեթանոս Հայաստանի ութ մեհյանները» աշխատության մեջ ջանում է ժխտել հունական արձանները Հայաստան բերելու հանգամանքը[1]։ Արմավիրում ու Գառնիում հայտնաբերված հունարեն արձանագրությունները գալիս են հաստատելու Խորենացու տեղեկությունների իսկությունը։ Դարբնաց քարում գոյություն ունեցած անահտական մեհյանի, ինչպես նաև Անահիտին վերագրվող բժշկական ունակությունների մասին միակ տեղեկություն հաղորդող պատմիչը դարձյալ Մ. Խորենացին է իր «առ Ս. Արծրունին» գրած թղթով։

Անահիտի վերաբերյալ թռուցիկ տեղեկություններ ենք գտնում նաև Անանիա Շիրակացու մատենագրության «Յաղագս կենդանատեսակաց» և «Աշխարհք ընդհանուր Ասիացւոց քառասուն և չորս» գլուխներում[2]։

XI դարի հայ պատմիչ Ուխտանես եպիսկոպոսի մոտ

---

1 Ա. Կարիեր, *Հեթանոս Հայաստանի ութ մեհյանները, Վիեննա, 1899։*

2 Ա. Գ. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944։*

հիշատակություններ կան անահտական մեհյանների քանդման մասին, բայց մենք այդ տեղեկությունները ուշադրավ չենք համարում, որովհետև ամբողջովին արտագրված են նախորդ մատենագիրներից։ Նույն պատճառով կարևոր չենք համարում նաև Ստեփանոս Տարոնացու տեղեկությունները Անահիտի մասին։

Ստեփանոս Օրբելյանը իր «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» աշխատության մեջ հիշում է «Անատայ ձոր» կոչված վայրը։ Մենք ենթադրում ենք, որ այդ վայրում եղել է Անահիտին նվիրված մեհյաններից մեկը և այդ առումով հիշատակությունն արժեքավոր է, որովհետև պարզվում է, որ անահտական պաշտամունքը տարածված է եղել նաև Սիսականում։

«Յայսմաւուրքի» մի քանի հոդվածներում նույնպես հիշատակություններ կան հետերիզմի գոյության, ինչպես նաև Եկեղյաց գավառում գտնվող անահտական մեհյանների մասին։ Ուշադրավ է «Յայսմաւուրքում» արտահայտված այն կարծիքը, ըստ որի Անահիտը համարվում է Արամազդի կինը, որ և հավանական է։ Այդ մասին մենք քիչ հետո ավելի մանրամասն կխոսենք։

Անահիտի հետ առնչվող հետերիզմի և նրա մեծ հեղինակության մասին հիշատակություններ պահպանվել են նաև «Յովհաննու Սարկաւագայ, Վարդանայ Բարձրաբերդցւոյ, Յովհաննու Երզնկացւոյ ներբողեանք ի Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի» և «Վկայաբանութիւն Թադէոսի առաքելոյն քարոզչութեան եւ գալստեան ի Հայս եւ կատարմանն որ ի Քրիստոսի» աշխատություններում[1]։

Անահիտի ռազմական ընդունակությունների մասին հետաքրքիր տեղեկություններ են պահպանվել Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք քարոզչութեան, որ կոչի ձմեռան հա-

---

[1] «Սոփերք Հայկականք», հատոր Ե, Վենետիկ, 1853։

տոր» աշխատության մեջ։ Անահիտի մասին գրող պատմիչներից և ոչ մեկը նրա վերոհիշյալ հատկություններին չի անդրադարձել։

Անահիտի տոների և նրա պաշտամունքի հետ առնչվող տոտեմիզմի մասին ուշագրավ տեղեկություններ կան Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Հայկ. ՍՍՌ պետական մատենադարանի № № 2496 և 2672 ձեռագրերում։

Անահտական պաշտամունքի զանազան հարցերը պարզաբանելու տեսակետից կարևոր սկզբնաղբյուրներ են արձանագրությունները և դրամները։ Վերոհիշյալ սկզբնաղբյուրների արժեքը, համեմատած մատենագրական աշխատությունների հետ, ավելի բարձր է, որովհետև նրանք զերծ են հետագա թարգմանիչների և արտագրողների սուբյեկտիվ մոտեցումներից։ Այս առումով ուշագրավ են հատկապես Դարեհի Բիհիսթունյան և Արտաքսերքսեսի արձանագրությունները։ Ճիշտ է, առաջին արձանագրությունում Անահիտի մասին հիշատակություն չկա, բայց սա կարևոր է այն տեսակետից, որ ցույց է տալիս, թե պատմական այդ ժամանակաշրջանում Անահիտը տեղ չուներ պարսկական դիցարանում և հանդիսանում էր երկրորդական նշանակություն ունեցող ոգի, միջագետքյան և փոքրասիական ազդեցության ներքո, հետագայում է նա վերածվում աստվածության։ Արտաքսերքսեսյան արձանագրություններում արդեն Անահիտին նշանակալից տեղ է տրվում։ Անահիտի մասին կարևոր հիշատակություններ մենք քաղում ենք Արմավիրի հունարեն արձանագրություններից։ Դրամները արժեքավոր աղբյուրներ են հոգևոր մշակույթի հարցերը պարզելու տեսակետից։ Հնում գրեթե բոլոր դրամների մի երեսին լինում էր դրամ կտրող թագավորի, իսկ մյուսին՝ այս կամ այն աստծու պատկերը։ Այդ պատկերների մանրամասն ուսումնասիրությունը լույս կսփռի

գեռևս անորոշության շրջանում գտնվող մշակույթի հարցերի պարզաբանության վրա։

Չնայած այսքան բազմազան հիշատակություններ ունենք Անահիտի մասին, այնուամենայնիվ, վերոհիշյալ բոլոր աղբյուրները տակավին անբավարար են պարզելու անահտական պաշտամունքի հարցերը, այդ իսկ պատճառով մենք նպատակ ենք դրել՝ ազգագրական նյութերը մեծ չափով օգտագործելու առաջին փորձը կատարել։ Ճիշտ է, ազգագրական նյութը իր դարավոր գոյության ընթացքում շատ է խոտորվել, բայց մեզ հասած ժողովրդական հավատալիքների ու ֆոլկլորի մեջ պահպանվել են շատ արխայիկ տարրեր, որոնք տանում են դեպի նախադասակարգային հասարակություն, տոհմային կարգեր։

Մենք օգտագործել ենք նաև համեմատական դիցաբանությունը, որի օժանդակությամբ հնարավոր է վերականգնել անահտական պաշտամունքի մասին եղած պատկերացման թերի կողմերը։ Մեծ օգնություն կարող է հասցնել նաև հնագիտությունը, բայց, դժբախտաբար, անահտական պաշտամունքի վայրերի զգալի մասը գտնվում է Արևմտյան Հայաստանում և պեղման առարկա չեն դարձել։

Անահիտ դիցուհու վերաբերյալ մենագրական աշխատություն գոյություն չունի, եթե չհաշվենք գերմանական գիտնական Ֆր. Վինդիշմանի «Die persische Anahita oder Anaitis» աշխատությունը[1]։ Այդ գրքույկը, որը կազմված է ընդամենը 40 էջից և գրված է ավելի քան հարյուր տարի առաջ, վերաբերում է պարսկական Անահիտի ուսումնասիրությանը, ուր հաճախ հայկական

---

[1] F. Windischman, Die persische Anahita oder Anaitis, München, 1856.

Անահիտի մասին եղած նյութերը սխալմամբ վերագրվում են պարսկականին։ Վերոհիշյալ աշխատության մեջ հեղինակը որոշակի եզրակացություններ չի անում Անահիտի պաշտամունքի հիմնական գծերի, ինչպես նաև ծագման մասին և բավարարվում է միայն անտիկ և հայ մատենագիրների աշխատություններից մեջբերումներ կատարելով։

Մ. էմինի «Очерк религии и верований языческих армян» *(Մոսկվա, 1884)* աշխատությունը կարելի է համարել առաջին ամփոփ գործը հայ հեթանոսական կրոնի վերաբերյալ։ Այդ աշխատությունը գրված է շուրջ մեկ դար առաջ, որից հետո ի հայտ են եկել մի շարք մշակույթներ (խուրրիական, խեթական, հայասական), որոնց առկայությունը հրամայական պահանջ է դնում վերանայել հեթանոսական գաղափարախոսության մի շարք հարցեր։

Մ. էմինը այդ աշխատության մեջ քննադատության է ենթարկում եվրոպական այն ուսումնասիրողներին, որոնք չեն հասկացել ընդհանրապես հայ հեթանոսական կրոնի և մասնավորապես Անահիտի պաշտամունքի էությունը։

Հենվելով այն բանի վրա, որ Դիանան հակառակ կարդալով կստացվի Անաիդ, այդ գիտնականները Անահիտի մեջ աշխատում են տեսնել Դիանայի և Արտեմիսի պաշտամունքը։ Մ. էմինը ճիշտ է նաև այն հարցում, երբ ժխտում է պարսկական Անահիտի ազդեցությունը հայկականի վրա, սակայն, սխալվում է, երբ աշխատում է հայկական Անահիտի պաշտամունքի արմատները որոնել Միջագետքում։ Անահիտի պաշտամունքի արմատները պետք է փնտրել Հայկական բարձրավանդակի նախաուրարտական շրջանի էթնիկ զանգվածի ոլորտում, կամ, ավելի ճիշտ, ամբողջ փոքրասիական ժողովուրդների էթ-

նիկ կոմպլեքսում։ Չնայած Մ. Էմինի աշխատության նշված դրական կողմերին, այդուհանդերձ այն պարունակում է մի շարք սխալներ։ Այսպես՝ նա հայ հեթանոսական կրոնը համարում է դուալիստական. ժխտում է Անահիտի հետ առնչվող կրոնական հետերիզմի առկայությունը Հայաստանում. հեթանոսական կրոնի կարևորագույն երևույթները աշխատում է փոխազդեցություններով բացատրել, և այլն։

«Հայոց հեթանոսական կրոնը» աշխատության մեջ Կ. Կոստանյանը[1] համառոտակի կանգ է առնում Անահիտի պաշտամունքի վրա, ընդ որում նա սխալմամբ նույնացնում է «Աթոռն Անահտան» Աշտիշատի անահտական մեհյանի հետ, այնինչ «Աթոռն Անահտան» գտնվում էր Բարձր Հայքում, իսկ Աշտիշատը՝ Տարոնում (Տուրուբերան)։

Պետք է նկատել, որ այդ սխալը կրկնում են նաև մի շարք այլ ուսումնասիրողներ՝ Մ. Էմինը, Հյուբշմանը և ուրիշներ, որի մասին ավելի մանրամասն կխոսվի «Անահտի պաշտամունքի վայրերը» գլխում։ Անահիտին անդրադարձել է նաև Ղ. Ալիշանը 1895 թ. Վենետիկում լույս տեսած «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց» խորագիրը կրող մեծածավալ աշխատության մեջ, որտեղ նա քննության է ենթարկում Անահիտի մասին եղած հետազոտությունները և աշխատում է պարզել նրա պաշտամունքի հետ կապված մութ հարցերը։

Եվրոպական ուսումնասիրողներից հայ հեթանոսական կրոնի վերաբերյալ բավական ընդարձակ աշխատություն է գրել Վիեննայի համալսարանի պրոֆեսոր Հ. Գել-

---

[1] Կ. Կոստանեանց, *Հայոց հեթանոսական կրօնը*, Վաղարշապատ, 1879։

ցերը[1]։ Նրա գրքույկը կազմված է հինգ գլխից։ 1. Իրանական ազդեցություն, 2. Ասորական ծագմամբ աստվածներ, 3. Ազգային հայկական աստվածներ, 4. Հելլենական ազդեցություն, 5. Հայկական աստվածաբանություն։ Սակայն հեղինակը հոգևոր մշակույթի հարցերը աշխատում է բացատրել միայն փոխազդեցություններով, գտնելով, որ հայերը բացի Վանատուրից, սեփական աստվածներ չեն ունեցել։ Գելցերը Անահիտին ամբողջովին դասում է պարսկական ազդեցություն կրող աստվածների կարգը։

Պարսկական ազդեցության կողմնակիցներից է նաև ֆրանսիացի գիտնական Ն. Դոլենսը, որի «Պատմություն հին հայերի» աշխատության մի գլուխը նվիրված է հայ հեթանոսական կրոնի քննությանը։ Ցավոք, պետք է նշենք, որ այդ գիտնականը մեծ չափով տուրք է տվել պարսկամետությանը, զարգացնելով միանգամայն սխալ թեզ, այն է՝ «Պարսիկների քաղաքակրթությունը անչափ բարձր է բարբարոս հայերի քաղաքակրթությունից և շնորհիվ հայերի յուրացնելու զարմանալի հատկության, ինչպես Հերոդոտն է նկատել (1, 135), պարսկական քաղաքակրթությունը Հայաստանում արմատ ձգեց և զարգացավ»[2]։

Ն. Դոլենսի սխալ դատողությունները բխում են նրանից, որ նա խորը կերպով չի ուսումնասիրել հայ հոգևոր մշակույթը և մասնավորապես հայ հեթանոսական պաշտամունքը։ Վերջին հանգամանքը անմիջապես աչքի է զարնում, երբ կարդում ենք նրա վերոհիշյալ աշխատության հին հայերի կրոնին վերաբերող մասը, որտեղ

---

1 Հ. Գելցեր, Հետազոտութիւն հայ դիցաբանութեան, Վենետիկ, 1847։

2 Ն. Դոլենս և Ա. Խաչ., Պատմութիւն հին հայերի, թարգմ. ֆրանսերենից Ռ. Քաջբերունի, Թիֆլիս, 1908, էջ 204։

ակնհայտ է դառնում, որ հեղինակը շատ աղոտ կերպով է պատկերացնում հայ հեթանոսական մտածողության հանգուցային հարցերը։

Հայ հեթանոսական կրոնը պարսկականությամբ բացատրող գիտնականների թվին է պատկանում Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի պարսկերեն լեզվի պրոֆեսոր Շտակելբերգը, որն «Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян»[1] *հոդվածում ամեն կերպ ջանում է ապացուցել պարսկական կրոնի մեծ ազդեցությունը հայերի վրա։ Բավարարվելով միայն Ստրաբոնի այն հիշատակությամբ, թե պարսից բոլոր աստվածները պաշտվում էին մարաց հայոց կողմից, Շտակելբերգը ձգտում է ցույց տալ, որ հայկական Անահիտը ամբողջովին փոխ է վերցված պարսկականից։*

Յր. Վինդիշմանի, Հ. Գելցերի, Պ. Շտակելբերգի այս պարսկամետությունը անարձագանք չմնաց հայ մտավորականների կողմից և նրանց մի մասը իրենց աշխատություններում չվլացան տուրք տալ վերոհիշյալ սխալ տեսակետներին։ Այդ ուսումնասիրողների թվին է պատկանում «Հայոց հին կրոնները» աշխատության հեղինակ Ն. Տաղավարյանը, ըստ որի, Անահիտի պաշտամունքը Պարսկաստանից է մուտք գործել Հայաստան[2]*։ Մի ուրիշ ուսումնասիրող՝ Բ. Սարգիսյանը, «Ագաթանգեղոս և իր բազմադարեան գաղտնիքը» աշխատության Ժ գլխում խոսելով մեր հեթանոսական դիցաբանության մասին, կապված Ագաթանգեղոսի պատմության հետ, արժեքավոր դիտողություններ է անում, սակայն համաձայնում է այն գիտնականների կարծիքներին, ըստ որոնց, հայ հեթանոսական աստվածների մեծ մասը ունեն պարս-*

---

[1] „Древности восточныя„ т. II, выпуск II, М., 1901.

[2] Ն. Տաղավարյան, *Հայոց հին կրոնները, Կ. Պոլիս, 1909։*

կական ծագում։ Բ. Սարգիսյանը անհիմն կերպով քննադատում է Մ. էմինին, երբ վերջինս Անահիտին համեմատում է բաբելական Իշտարի, ասորական Բելիտայի հետ։ Ըստ Բ. Սարգիսյանի վերջինների մեջ ոչ մի նմանություն չկա. դրանք կատարյալ հակառակ տիպեր են՝ Անահիտը մաքրության, զգաստության, իսկ Իշտարը և Բելիտան՝ վավաշոտության և լկտիության։ Ի վերջո, Բ. Սարգիսյանը յուր մտքերը հետևյալ կերպ է ամփոփում. «Միայն իրանյան ժողովրդոց քով կգտնեք զԱնահիտ իբրև նախատիպ հայոց Անահտա»[1]։

Նույն կոնցեպցիայի ջատագովներից է հանդիսանում նաև Ա. Ղլտճյանը։ Նա «Հայ հին իրավունք»[2] խորագիրը կրող աշխատությունում Անահիտի պաշտամունքի վերաբերյալ միանգամայն սխալ կարծիքի է հանգել։ Նախ, ջանում է ապացուցել Անահիտի արիական լինելը, որին փոխ են առել սեմիտները, տալով նրան մի քանի խորթ հատկություններ։ Այս տեսակետը մերժված է նորագույն ուսումնասիրողների կողմից, որոնցից ակադեմիկոս Տուրաևը ցույց է տվել, որ պարսկական Անահիտը իր վրա կրում է սեմիտական ազդեցության կնիքը, դրանով իսկ օտար տարր է պարսկական դիցաբանության մեջ։ Ա. Ղլտճյանը այնուհետև ամեն կերպ ջանում է ժխտել Անահիտի պաշտամունքի հետ առնչվող կրոնական հետերիզմի առկայությունը Հայաստանում, որի մասին մենք ստորև ավելի մանրամասն կխոսենք, ցույց տալով, որ կրոնական հետերիզմը ոչ միայն գոյություն է ունեցել հայերի մոտ հնագույն շրջանում, այլև վերապրուկային ձևով այն պահպանվել է մինչև XIX դարի կեսերը։

---

[1] Բ. Սարգիսյան, *Ագաթանգեղոս և իր բազմադարեան գաղտնիք*, Վենետիկ, 1890, էջ 134։

[2] *«Ազգագրական հանդես», գիրք 24, էջ 37—47։*

Ա. Ղլտճյանն[1] անտեղի է քննադատում Մ. Մինասյանին, երբ վերջինս մերժում է Անահիտի պարսկական լինելու հանգամանքը և ճիշտ մտքեր հայտնում նրա պաշտամունքի մասին։ Մ. Մինասյանն իրավացի է, գրելով՝ «Ղլտճյանը, Բասմաջյանը պետք է ընդունեն, որ Անահիտին պարսկական կամ արիական ծագում ընծայելով ոչ միայն «երիցս սխալներ» են, այլ մոլորեցուցեր են հանրային կարծիքը հայոց ամենէն ինքնատիպ մէկ աստվածուհւոյն մասին, որու ստեղծագործումը ամենամեծ հրաշակերտ է հայ հոգւոյն.....»[2]։

Արտասահմանում հրատարակված նորագույն աշխատություններից ուշագրավ է Ե. Դուրյանի «Հայոց հին կրօնք կամ հայկական դիցաբանութիւնը»[3] գրքույկը, ուր հեղինակը առաջ է քաշում մի շարք ճիշտ հարցեր, մերժում է հայ հեթանոսության դուալիստական բնույթը, ընդունում է Անահիտի հետ առնչվող կրոնական հետերիզմի առկայությունը Հայաստանում, բայց, այնուամենայնիվ, չի կարողանում ազատագրվել արևմտականությունից, գտնելով, որ Անահիտի պաշտամունքը գալիս է Պարսկաստանից։

«Հին Հայաստանի կուլտուրան» աշխատության Ա հատորի «Մատրիարխատ» գլխում Խ. Սամուելյանը արժեքավոր դիտողություններ է անում Անահիտի պաշտամունքի վերաբերյալ։ Նա ճիշտ կերպով նշում է, որ Անահիտի պաշտամունքը գոյացել է դեռևս մայրիշխանության շրջանում և աղերսվում է փոքրասիական, միջագետքյան

---

[1] «Հայ անցեալի մնացորդներէն» (ուղղումներ և դիտողություններ) «Հայրենիք», Բոստոն, 1928, մայիս։

[2] «Հայաստանի կուսամայր աստվածուհի Անահիտ», «Հայրենիք», Բոստոն, 1928 հոկտեմբեր, էջ 105։

[3] Ե. Դուրյան, Հայոց հին կրօնք կամ հայկական դիցաբանութիւնը, Երուսաղեմ, 1933։

մշակույթների հետ և ընդհանուր գծեր չունի պարսկական Անահիտի հետ[1]։

Հ. Քուրտյանը իր «Երիզա և Եկեղեաց գավառ»[2] *աշխատության մեջ հանգամանորեն կանգ է առնում Անահիտի պաշտամունքի վրա։*

Անահիտի մասին գրված է նաև մի քանի հանրագիտարաններում, որոնցից հիշատակելի են «Hestiqs Encyc lor of Religion and Ethis»*-ի «Անահիտ» հոդվածը, հեղինակ* Fp. Gumont, *և էդ. Մայերի նույն խորագիրը կրող հոդվածը Ռոշերի* «Lexicon der Mytholiqie»*-ում։*

Իրենց աշխատություններում Անահիտի վրա համառոտակի կանգ են առել հետևյալ հեղինակները. Ս. Ստեփանե, «Հայոց նախկին կրոնը»[3], P. Lagarde Armenische Studien[4], *Շ. Տեքսիյեն*[5], *Մ. Ջերաղը՝ «Ծանոթություն հայկական դիցաբանության»*[6]. Reinach, Mithrdates Eupator[7], *Մ. Աբեղյանը՝ «Ճամիրամի առասպելը»*[8], H. Hübschman, Armenische gramatic[9], *Մ. Աղաբեգյանը՝ «Հարևանցի հայացք հայոց հեթանոսության և քրիստոնեության վերա»*[10], *Ա. Կարիերը՝ «Հե-*

---

1 Խ. Սամուելյան, *Հին Հայաստանի կուլտուրան, հատ. 1, Երևան, 1931։*

2 Յ. Քուրտեան, *Երիզա և Եկեղեաց գավառ, պատմական համագրություն Ս. հատորի (սկիզբեն մինչև 1375), Վենետիկ, 1953։*

3 *«Հայկական աշխարհ», Թիֆլիս, 1868։*

4 Lagarde, Armenische Studien, Gottiqen, 1877.

5 Texier, Asie meneur, Paris, 1862.

6 „Armenie„, *ամսաթերթ, Փարիզ, 1892—1893։*

7 Reinach, Mithrdates Eupator, Leipzig, 1895,

8 *«Արարատ», 1890։*

9 H. HÛbschman, Armenische gramatic, Leipzig 1895.

10 *«Լումա», 1899։*

թանոս Հայաստանի ուխտ մեհյանները»[1], Հ. Մատիկյանը *«Կրոնի ծագումը և դիցաբանությունը ըստ համեմատական կրոնագիտության»*[2] նույնի *«Արա գեղեցիկ»*, Ն. Ադոնցը՝ «Historie l'Armenie»[3], Ա. Առաքելյան՝ *«Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն»*[4]։

Նորագույն ուսումնասիրություններից հատկապես պետք է նշել Գ. Ղափանցյանի աշխատությունները, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն հայ հեթանոսական կրոնի հարցերի պարզաբանման տեսակետից։ Հենվելով նորագույն գիտական նյութերի վրա, բազմահմուտ գիտնականը հանդես եկավ պարսկամետության դեմ։ «Մի պատմական դժբախտություն է կախված եղել հայ ֆիլոլոգիայի վրա,— գրում է Գ. Ղափանցյանը,— աշխատել ամեն կերպ հայոց նյութական, թե հոգևոր (այս թվում և լեզվական) մատերիալը պարզաբանել նախ և առաջ իրանական աշխարհով»[5]։ Գ. Ղափանցյանը ցույց է տվել, որ հոգևոր մշակույթի չլուծված հարցերի պարզաբանությունը պետք է որոշել Հայկական բարձրավանդակի նախահայկական շրջանի ժողովուրդների (խուրրիտներ, միտանիներ, հայասներ) զարգացման մեջ։ Գ. Ղափանցյանը Անահիտի պաշտամունքը ճիշտ կերպով

---

[1] Ա. Կարիեր, *Հեթանոս Հայաստանի ուխտ մեհյանները*, Վիեննա, 1899։

[2] Հ. Մատիկյան, *Կրոնի ծագումը և դիցաբանությունը ըստ համեմատական կրոնագիտության*, Վիեննա, 1920, նույնի՝ *Արա Գեղեցիկ*, Վիեննա, 1930։

[3] H. Adontz, Hictorie L' Arménie, Paris, 1946.

[4] Ա. Առաքելյան, *Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն (1-ին դ. մ.թ.ա.—14-րդ դ.)* Հայպետհրատ, 1959։

[5] Գ. Ղափանցյան, *Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը*, Երևան, 1945, էջ 90։

կապում է փոքրասիական Կիբելայի, Հեպիտի, Մայի և ոչ թե պարսկական Անահիտի հետ։

Պարսկամետությունը հանդես է եկել նաև վրացագիտության մեջ։ Մի շարք ուսումնասիրողներ վրացական հեթանոսական կրոնի շատ հարցեր աշխատել են բացատրել պարսկական կրոնով։ Այդ սխալ տեսակետի դեմ պայքար են մղել Ի. Ջավախիշվիլին, Ն. Բերձենիշվիլին։ Հատկապես առաջինը իր «Վրաց ժողովրդի պատմություն» աշխատությունում գրում է, որ վրաց հեթանոսական կրոնը գտնվել է ոչ թե պարսկական, այլ փոքրասիական ժողովուրդների՝ կապադովկիացիների, փռուգացիների կրոնական փոխազդեցության ներքո[1]։

Այսպիսով, տեսանք, որ Անահիտի ուսումնասիրությամբ այս կամ այն չափով զբաղվել են ավելի քան մեկ հարյուրամյակ, որի ընթացքում հայտնվել են խիստ տարբեր, հաճախ և իրար հակասող կարծիքներ։

---

[1] **И. А. Джавахишвили,** История грузинского народа, Тбилиси, 1946, стр. 54.

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ՀԱՅ ՀԵԹԱՆՈՍԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԸ ԵՎ ԱՆԱՀԻՏԻ ՏԵՂԸ ԴԻՑԱՐԱՆՈՒՄ

Հին Հայաստանը, կազմելով Առաջավոր Ասիայի հյուսիսային մասը, իր աշխարհագրական դիրքով հանդիսանում է տարանցիկ մի երկիր, որի վրա, իբրև հանգուցային կետի, շփվում էին հինավուրց Միջագետքի, Փոքր Ասիայի կովկասյան ժողովուրդները։ Հայաստանի վրայով էին անցնում այդ երկրների առևտրական քարավանները, որոնց հետևում էին Հին Արևելքի աշխարհակալների ռազմական արշավանքները։ Առևտրական հարաբերությունների շնորհիվ Հայաստանի ժողովրդական զանգվածների մեջ թափանցում էին օտարերկրյա աշխարհայեցողության և մտածողության տարրեր։ Մյուս կողմից, նվաճողները բռնի մտցնում էին իրենց կրոնը և գլխավոր աստվածների պաշտամունքները, նամանավանդ վերնախավի շրջաններում։ Այսպիսով, Հայաստանում յուրացվում էին հարավ-արևմուտքից՝ ասորաբաբելական, արևմուտքից՝ փոքրասիական, խեթական, հարավ-արևելքից՝ պարսկական դից ներկայացուցիչնե-

րը։ Այդ այլատարր պաշտամունքի և տեղական կրոնական հավատալիքների խաչաձևման պրոցեսում գոյանում և կազմակերպվում է հայկական դիցարանը։

Մեր դիցարանի կենտրոնական դեմքերից մեկը համարվում է Արամազդը, նա աստվածների հայրն էր, հեթանոս նախահայրերը նրան համարում էին երկնքի, երկրի ստեղծողը, նրան անվանելով «Մեծն և զարի Արամազդ, ղարարիչն երկնի և երկրի»[1], նրա օգնությամբ գոյություն ունի Հայոց աշխարհը, նա է պարգևում լիություն և առատություն։ Ահա Տրդատի խոսքերը Արամազդի մասին. «Ողջոյն հասանել և շինութիւն դիցն օգնականութեամբ լիութիւն պարարտութիւն յարոյն Արամազդայ...»[2]։

Արամազդ բառը լեզվաբանները հետևյալ կերպ են ստուգաբանում. Ահուրա նշանակում է տեր, իսկ Մազդա գերագույն իմաստություն[3]։ Հեթանոսական աստվածներին նվիրված էին տոներ, Արամազդին նվիրված տոնական հանդեսները տեղի էին ունենում նավասարդի սկզբներին։

Արամազդի գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Դարանաղի գավառի Անի բնակավայրում։ Այդ առնչությամբ Ագաթանգեղոսի մոտ կարդում ենք. «Ապա երթեալ հասանէր յամուր տեղին յանուանեալ Անի, ի թագաւորաբնակ կայեանսն հանգստոցաց գերեզմանաց թագաւորացն հայոց, եւ անդ կործանեցին զբագինսն Զեւս դիցն Արամազդայ հօրն անուանեալ դիցն ամենայ-

---

[1] «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց» աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909, էջ 38։

[2] Նույն տեղում, էջ 73։

[3] Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Ա, Երևան, 1942, էջ 268։

նի»[1]։ Ապա Տրդատը Անի վայրը յուր մերձակա վայրերով նվիրում է եկեղեցուն։ Արամազդի մյուս մեհյանը գտընվում էր Պաղատդ լեռան վրա, ուր նա պաշտվում էր Աստղիկի հետ միասին[2]։

Խորենացին հիշում է, որ Արամազդի մեհյան կար Քուռի ափին՝ Մցխեթում. «Եւ խնկոյն կործանեաց զամպրոպային պատկերն Արամազդայ. որ կայր մեկուսի ի քաղաքէն՝ գետոյն հզորի ընդ մէջ անցանելով. որ սովոր էին երկրպագել այգուն այգուն ի տանեաց իւրաքանչիւր զի հանդէպ նոցա երևէր. իսկ եթէ ոք զոհել կամէր անցեալ ընդ գետն առաջի մեհենիցն զոհէր»[3]։ Այս հիշատակությունից երևում է, որ արձանը դրված է եղել բարձր տեղում և նրան երկրպագում էր յուրաքանչյուրը իր տան կտուրից, իսկ ով կամենում էր զոհ մատուցել, անցնում էր գետը և զոհում էր մեհյանի առաջ։

Արամազդի մի այլ մեհյան գտնվում էր Արարատյան նահանգի Բագրևանդ գավառի Բագավան ավանում։ Չնայած այն հանգամանքին, որ Արամազդին նվիրված մեհյանները բավականին սովար թիվ են կազմել, այնուամենայնիվ, պատմական աղբյուրների մանրամասն ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Արամազդն այնքան էլ մեծ ժողովրդականություն չի վայելել հեթանոս հայերի մոտ, ինչպես, ասենք, Անահիտը։ Մեր կարծիքով Արամազդի պաշտամունքն ավելի ուշ է ձևավորվել՝ իր վրա կրելով պարսկական ազդեցության կնիքը, այդպիսով, այն օտարամուտ տարր է հայ հեթանոսական դիցարանում։

Հայ հեթանոսական դիցարանը կազմված է,ւ ազգակ-

---

1 «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 73։

2 «Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսեսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1865, էջ 301։

3 Խորենացի, *Մատենագրութիւնք*, էջ 170։

ցական սկզբունքի հիման վրա, մի բան, որով և մեծ չափով տարբերվում էր պարսկական զրադաշտական կրոնից։ Ընտանիքի հայրը համարվում էր Արամազդը, որն ուներ երեք դուստր՝ Անահիտ, Աստղիկ, Նանե, և մեկ ուստր՝ Միհր, որոշ աղբյուրներում Վահագնին էլ համարում են Արամազդի ուստրը։

Հայ հեթանոսական դիցարանում յուրահատուկ տեղ ուներ Վահագնը, նա հեթանոս հայերի ամենասիրելի և ժողովրդական աստվածներից մեկն էր և հանդես էր գալիս որպես ռազմի աստված։ Այդ երևում է Տրդատի հետևյալ խոսքերից, որ մեջ է բերում Ագաթանգեղոսը. «Քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջէն Վահագնէ»[1]։

Վահագնը պաշտվել է նաև որպես արևի աստված, այդ տեսակետից կարևոր է մի հին վկայություն, որ Ալիշանը զետեղում է իր «Հին հաւատք ․․» աշխատությունում. «Ոմանք զարեգակն պաշտեցին և Վահագն կոչեցին»[2]։

Հեթանոսական շրջանից մեզ հասած միակ երգում, որը նվիրված էր Վահագնին, նույնպես երևում է նրա աղերսը արևի ու կրակի հետ.

Երկնէր երկին և երկիր,
Երկնէր եւ ծիրանի ծով.
Երկն ի ծովուն ունէր զկարմրիկ եղեգնիկն.
Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր,
Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր.
Եվ ի բոցոյն պատանեկիկ վազէր,
Նա հուր հեր ունէր, ապա թէ
Բոց ունէր մօրուս,
Եւ աչկունքն էին արեգակունք[3]։

---

1 «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 73։
2 Ալիշան, Հին հավատք, Վենետիկ, 1895, էջ 294։
3 Խորենացի, Մատենագրութիւնք, էջ 59։

Հայ ազգագրության մեջ պահպանվել են շատ հետաքրքիր տեղեկություններ, որոնք նույնպես հաստատում են, որ խոր անցյալում Վահագնը իր մեջ ամփոփել է նաև արևի պաշտամունքը։ Վանում դեռևս երկար ժամանակ պահպանվել է մի ուշագրավ սովորություն, կապված արևի պաշտամունքի հետ։ Պասկի հաջորդ օրը, առավոտյան, հարսանքավորները հարսի ու փեսայի, հաճախ և քահանայի առաջնորդությամբ բարձրանում են տան կտուրը, կամ մի որևէ բարձր տեղ, որտեղից պարզ երևում է արևի ծագումը, ամուսինների խումբը դիմելով արևին, երգում էր հետևյալ երգը.

Էգ բարև, այ էգ բարև,
Էգն արևուն տանք բարև.
Տայ թագաւորին շա՛տ արև
Վահէ, Վահէ,
Էգ բարև, այ էգ բարև,
Էգն արևուն տանք բարև,
Տայ թագուհուն շատ արև։
Վահէ, Վահէ[1].

Կասկածից վեր է, որ այս երգը հեթանոսական շրջանից պահպանված մի ձոն է, նվիրված Վահե—արևի աստծուն։ Վահագն բառի լեզվաբանական ստուգաբանությունը նույնպես խոսում է հօգուտ Վահագնի աղերսին կրակի-արևի հետ։ Կազմված է Վահ (wah) արմատից, որ սանսկրիտերեն նշանակում է բերել, բերող և ագն (agni) կրակ գոյականից, այսպիսով կստացվի՝ հրաբեր։

Այսպիսով, Վահագնը միաժամանակ հանդես է եկել նաև որպես արևի աստված և դրանով պետք է բացատրել

---

[1] «Ազգագրական հանդես», գիրք 20-րդ, Թիֆլիս, 1910, էջ 158։

հատկապես նրա պաշտամունքի լայն տարածվածությունը։

Վինդիշմանը, Լագարդը, Գելցերը Վահագնին նույնացրել են Ավեստայում հիշված Վերեթրանայի հետ և այդ հիման վրա նրան դասել պարսկական ծագում ունեցող աստվածների կարգը։ Մեր կարծիքով դա ճիշտ չէ։ Նախ պարսիկների մոտ Վերեթրանան երկրորդական նշանակություն ունեցող աստված է, և երկրորդ, Վահագնի պաշտամունքի արմատները խորն են, իսկ պարսկական ազդեցությունը գալիս է ավելի ուշ շրջանից։ Մեր կարծիքով, Վահագնը իր հատկություններով և պաշտամունքային նշանակությամբ ավելի մոտ է հնդկական Ինդրային, իսկ Պ. Կրեչմերը ապացուցել է, որ Ինդրան ունի փոքրասիական կամ ավելի ճիշտ՝ խեթական ծագում և նույնացված է խեթական Ինար կամ Ինարաս աստծու հետ, որը բազմիցս հիշատակվում է խեթական արձանագրություններում։

Մատենագիրների վկայությամբ Վահագնի գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Աշտիշատում և չափազանց հարուստ էր ոսկով և արծաթով։ Գրիգոր Լուսավորիչը մեծ դժվարությամբ կործանեց այն, որովհետև հեթանոսները մեծ հերոսությամբ պաշտպանում էին իրենց սիրելի աստծու մեհյանը։

Մյուս մեհյանը, ինչպես հաղորդում է Թովմա Արծրունին, գտնվում էր Վարագա (Վասպուրական) լեռան արևելյան կողմում, Ահևական գյուղում։ Ըստ նույն Թովմայի, Վահագնին նվիրված մեհյան կար նաև Փոքր Աղբակում, որը կառուցվել էր Արտաշես II կողմից։

Վահագնի մի այլ մեհյան գտնվում էր Բարձր Հայքի Դերջան գավառի Սալահունյաց վայրում, որը կառուցվել էր Տրդատի օրոք։

Մովսես Խորենացու հաղորդած հիշատակության հա-

մաձայն, Վահագնը աստված էր նաև Վրաստանում, ուր նրան նվիրված արձան էր կանգնեցված և պաշտվում էր մեծ զոհերով։ Ինչպես հիշում է Խորենացին, Վահագնին նվիրված էր հատուկ քրմական տոհմ՝ Վահունիք, որոնք պարտավոր էին ծառայել Վահագնին։ Վահագնի տոնը տեղի էր ունենում սահմի ամսի 7-ին (հոկտեմբերի 15-ին) և կատարվում էր մեծ շքեղությամբ։

Հեթանոս հայերի մոտ ամսվա օրերը կրում էին զանազան անուններ և նվիրված էին այս կամ այն աստծուն, այսպես՝ ամսվա 27-րդ օրը նվիրված էր Վահագնին և կրում էր նրա անունը։

Ինչպես հայտնի է, Վահագնը կոչվում էր վիշապաքաղ, մինչև վերջերս այդ բառը մակաբերվում էր վիշապ և քաղել բառերից, որը նշանակում է վիշապ քաղել, վիշապ ոչնչացնել։ Բ. Առաքելյանը վիշապաքաղ բառը բացատրում է վիշապ և քաղ բառերի հարաբերությամբ, ընդ որում քաղ նշանակում է արու այծ, նոխազ։ Այսպիսով, ստացվում է վիշապայծ[1]։ Այս նոր բացատրությունը պարզում է Վահագնի պաշտամունքի էվոլյուցիան՝ տոտեմից մինչև աստծու աստիճան հասնելը։ Հիշենք, որ աստվածները առաջացել են տոտեմներից, որոնք սկզբնական շրջանում պատկերվում էին գերազանցապես կենդանակերպ, հետագայում աստիճանաբար, արտադրողական ուժերի զարգացման հետևանքով, կրոնական հարաբերությունները վերափոխման են ենթարկվում։ Աստվածները կորցնում են իրենց կենդանակերպությունը և ստանում են մարդու կերպարանք։ Բայց դեռևս վերապրուկային ձևով պահպանում էին իրենց

---

[1] Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», Հասարակական գիտություններ, 1951, № 2։

Բ. Առաքելյան, Դիտողություններ Վիշապաքաղ Վահագնի մասին, էջ 75։

Նախկին կերպարը. Իշտարը պատկերվում էր կովի գըլխով, Մարդուկը՝ մողեսի, Ինդրան՝ ցուլի և այլն։ Այնպես որ անհավանական չէ, որ Վահագնը հանդես է եկել կիսավիշապի, կիսայծի կերպարանքով։

Թեպետ Նարը և միտանական Իշտարը անմիջապես չեն մտնում հայ հեթանոսական դիցարանի մեջ, բայց, քանի որ այն ցեղախմբերը, որոնց աստվածություններն են հանդիսացել Նարը և Իշտարը, կարևոր տեղ են գրավել հայ էթնոսի ձևավորման պրոցեսում, և մյուս կողմից Անահիտի պաշտամունքի էվոլյուցիան անհասկանալի կլիներ առանց վերոհիշյալ աստվածուհիների, համառոտակի կանգ առնենք նրանց պաշտամունքի վրա

Ջրի և պտղաբերության աստվածուհի Նարը կարևոր տեղ է գրավել միջագետքյան և փոքրասիական կրոններում։ Նրա պաշտամունքի առկայությունը հայերի մոտ ապացուցված է Գ. Ղափանցյանի կողմից[1]*։ Նարը մեզ մոտ վերապրուկային ձևով արտահայտվել է Նուրինի պաշտամունքով, նրա մասին կան բազմաթիվ երգեր, մեջ ենք բերում մեկը.*

Կարմիր գոտիկ կապել ա.
Շիլա շապիկ հագել ա,
Աչքա Նուրին եկել ա,
Նուրին, Նուրին եկել ա,
Ջու բերենք թաթը դնենք,
Եղ բերենք պորտը քսենք,
Ջուր բերենք գլխին ածենք,
Երկնքի դուռը բացենք[2]*։*

Այս երգը պարզապես մի ուղերձ է Նար աստվածուհուն, որպեսզի վերջինս անձրև պարգևի, դրա համար

---

[1] **Г. Капанцян,** Хеттские боги у армян, Ерев‍ан, 1940.

[2] Ե. Լալայան, *Բորչալուի գավառ, «Ազգագրական հանդես», գիրք 10, էջ 200—201։*

Նարի (Նուրին) սիրտը շահել են, նրան նվերներ տալով։ Հայտնի է, որ հնում երաշտի ժամանակ աստվածուհիների (Նարի, Անահիտի) արձանները շրջում էին և ամեն կողմից նրանց վրա ջուր լցնում ու գոհեր մատուցում։ Նույն բանը կատարվում էր նաև XIX—XX դարերում Նուրինի (Նար) նկատմամբ։

Ինչպես նշել է Գ. Ղափանցյանը, Նարի գոյությունը հայերի մոտ հաստատվում է թե՛ լեզվական և թե՛ ազգագրական նյութերով։ Ծովինարը պարզապես Նար բառն է և նրա աղերսը ծովի (ջրի) հետ, ոսկինար, ինչպես նաև ժողովրդական երգերում ասվող կրկնակները՝ Նարոյ, Նարոյ, Նարոյ, կասկած չեն թողնում, որ դրանք Նար աստվածուհու պաշտամունքը հաստատող մնացուկներն են։

Վ. Բդոյանը «Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքերը հայերի մեջ» աշխատությունում ցույց տվեց, որ Նար աստվածուհին զորտ տոտեմի պաշտամունքի հետագա զարգացումն է, որը համապատասխանում է մայրիշխանական փուլի հասարակական կառուցվածքին Հայաստանում[1]։

Եգիպտական և խեթական արձանագրություններից պարզվեց, որ Հայկական բարձրավանդակի մի մասը ուրարտացիներից առաջ զբաղեցնում էին միտանացիները, որոնք XVI—XV դարերում (մ.թ.ա.) ստեղծել էին հզոր պետություն, որի սահմանները տարածվում էին Կապադովկիայից մինչև Նինվե։ Միտանական պետությունը քաղաքական և տնտեսական կապերի մեջ էր գտնվում հարևան երկրների և հատկապես Եգիպտոսի հետ։ Մեզ են հասել միտանական թագավոր Տուշրաթայի յոթ նամակները, ուղղված Եգիպտոսի փարավոններին։

---

[1] Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի աշխատություններ, հատ. Գ, Երևան, 1950, էջ 68։

Միտանական կրոնական հարաբերություններում կարևոր տեղ է գրավել մայր աստվածուհու պաշտամունքը, որ արտահայտվել է հանձին Իշտարի։ Եգիպտական Ամենոֆիս III թագավորին հղած Տուշրաթայի նամակներից երևում է, որ Իշտարը միտանացիների գլխավոր աստվածուհին էր։ Ամենոֆիս III, որ ամուսնացած էր Տուշրաթայի քրոջ՝ Գիլուխեպայի հետ, նրա մահից հետո ցանկանում է ամուսնանալ Տուշրաթայի դուստր Տադուխեպայի հետ։ Տուշրաթան երկար նամակագրությունից հետո համաձայնում է և Տադուխեպային ուղարկում է Եգիպտոս։ Բայց շուտով Ամենոֆիս III հիվանդանում է և խնդրում Տուշրաթայից, որպեսզի նա Եգիպտոս ուղարկի Իշտար աստվածուհուն՝ հիվանդ թագավորին բուժելու։ Տուշրաթան Իշտարին անմիջապես ուղարկում է Եգիպտոս և նամակում հետևյալն է գրում. «Թող Իշտարը՝ երկնքի տիրուհին, պահե իմ եղբորը և ինձ՝ հարյուր հազար տարի և նա թող պարգևե մեզ երկուսիս մեծ ուրախություն։ Ապրինք բարի համաձայնությամբ, Իշտարը ինձ համար իմ դիցուհին է, իսկ իմ եղբոր համար նա նրա աստվածուհին չէ»[1]։

Վերջին խոսքերից պարզ երևում է, որ Իշտարը միտանացիների աստվածուհին էր և Տուշրաթան զգուշացնում էր փարավոնին, որպեսզի ետ ուղարկի Իշտարին։ Տուշրաթայի նամակից, որի տեքստը լրիվ մեջ չբերինք, երևում է, որ Իշտարը առաջին անգամը չէ ճանապարհորդություն կատարում դեպի Եգիպտոս։

Միտանական դաշնագրերում, երդումներում, անեծքներում կարևոր տեղ է տրվում և ամենուր հիշվում է Իշտարի անունը, այս հանգամանքը ցույց է տալիս նրա

[1] Աստ. Խաչատրյան, Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, Երևան, 1933, էջ 338։

պաշտամունքի առանձնապես տարածվածությունը։ Դըժբախտաբար մատենագրական և արձանագրական տեղեկությունների պակասությունը մեզ լրիվ հնարավորություն չի տալիս պարզելու, թե ինչ է ներկայացրել միտանական Իշտարի պաշտամունքն իր ամբողջ էությամբ։ Բայց մի բան պարզ է, որ հայկական էթնիկ շաղախի մի մասը կազմող սուբարա-միտանական տարրը անմասն չի մնացել նոր ձևավորվող հայ ժողովրդի գաղափարական զանգվածում։

Հայ հեթանոսական դիցարանում կարևոր տեղ ուներ սիրո աստվածուհին՝ Աստղիկը։ Բաբելական դիցաբանության մեջ Իշտարը երկակի բնույթ ունի, նա միաժամանակ և՛ սիրո, և՛ պտղաբերության աստվածուհին էր։ Հավանաբար սկզբում մեզ մոտ նույնպես այդպես է եղել, և Անահիտը իր մեջ ամփոփել է թե՛ սիրո և թե՛ պտղաբերության աստվածուհիների ֆունկցիաները, սակայն հետագայում պաշտամունքը երկճեղքվել է, Անահիտի սիրային կողմն անցել է Աստղիկին։

Հ. Աճառյանը Աստղիկ անունը թարգմանություն է համարում ասորերեն «Կաուկաբտա» բառից, որը նշանակում է Աստղիկ, այսինքն՝ Արուսյակ[1]*։*

Ագաթանգեղոսի հաղորդման համաձայն, Աստղիկի գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Աշտիշատում՝ «Եւ երրորդ մեհյանն անուանեալ Աստղկան դից, սենեակ Վահագնի կարգացեալ ըստ յունականին, որ է ինքն Աֆրոդիտէս»[2]*։ Խորենացու մոտ նույնպես կա նման հիշատակություն՝ Աֆրոդիտեի արձանը, իբրև Հերակլեսի տարփածուի,*

---

[1] Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Ա, Երևանի պետական համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, 1942, էջ 232։*

[2] *«Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 603։*

հրամայվում է կանգնեցնել հենց Հերակլեսի արձանի մոտ, Հաշտեանք գավառում։

Աստղիկի պաշտամունքը լայն տարածված էր Տարոնում, այդ իսկ պատճառով, ինչպես հաղորդում է Գ. Սրվանձտյանը, Տարոնում գավառ չկար, ուր բլուր կամ բարձր սար Աստղկան նվիրված չլիներ. այսպես, Վարագա լեռան մի մասը, ինչպես նաև Մշո Ս. Հովհաննու մոտ Տորոսի գոտու մի կտորը կոչվում էր Աստղիկի անունով։

Նույն Տարոնում Աստղիկի մասին պահպանվել է հետաքրքիր առասպել, թե ինչպես «Եփրատը, երբ Մշո դաշտը կմտնե, կնճան սարերու մէջ զարնուելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը սեղմուելով գո՜ւռ գո՜ւռ ձայն մը կարձակէ. և այդ տեղը կկոչվի Գուռ գուռայ, ուր Աստղիկի լոգարանն է եղել։ Եվ քանզի գիշերները լուացուելու սովորութիւն ունէր Աստղիկը, Դաղօնաց սարի վրա մեծ կրակ կվառէին տարփաւոր կտրիճները, որոյ լուսով կը դիտէին Աստղիկի չքնաղ գեղեցկութիւնը, հնարած է Աստղիկ, որ մշուշ պատէ այն ամբողջ միջավայրը, այսինքն Մշո դաշտն ծագաց ի ծագս թե ամառն, թէ ձմեռն, մինչ 'ի ծունկս սարերուն. որով անհնարին կլինի որևիցէ կողմին լեռներէն տեսնուիլ. և գուցե այս շարունակ և թե թանձր մշուշէն այդ երկիրը կոչուած լինի նաև Մուշ։ Արդեն բնակիչք այս երկտող հանգերգը կերգեն.

«Մշու սարեր մուշ է,
Իր հողն ու ջուրն անոյշ է»[1]։

Թովմա Արծրունին պատմում է, որ Արտաշեսը Արտաշատում կառուցում է նաև Աստղիկին նվիրված տաճար։ «Իսկ ի մէջ երեքարմատեան գոգաձև հովտին փոքու

[1] Գ. Սրվանձտեանց, Գրոց-Բրոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 97—98։

որ յերիցն բլրոցն խոնարհի՝ շինէ աշտարակ բարձրաբերձ փորուածոյ միջոցաւ, և ի վերայ նորա կանգնէ զԱստղկան պատկերն, ի մօտ նորա դտուն դանձու պաշտպանութեան կռոցն...[1]։

Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմութիւն Տարօնոյ» աշխատությունում նշվում է, որ Տարոնում կա Աստղնաբերդ վայր[2], Հաշտեանք գավառի մոտ՝ Աստղաբերդ։ Սրվանձտյանը «Թորոս Աղբար»-ում հիշում է, որ Սեբաստիայի շրջանում լեռներից մեկը կոչվում էր Աստղիկ[3], նույն շրջանում կար գետ, որը նույնպես կոչվում էր Աստղիկ, Աստղաբլուր կար Արցախում[4]։

Աստղիկի մյուս մեհյանը, ինչպես վերը հիշեցինք, գտնվում էր Վասպուրականի Անձևացիք գավառի Պաղատո լեռան վրա, Արամազդի մեհյանին առընթեր։

Աստղիկին նվիրված մեհյանների շատությունն, անշուշտ, խոսում է նրա պաշտամունքի լայն տարածվածության մասին։ Արամազդի մյուս դստերը՝ Նանեին նվիրված մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Դարանաղյաց գավառի Թիլ ավանում։ Նանեն հանդես էր գալիս որպես իմաստության և հնարագիտության աստվածուհի։ Գոյություն ունեցող կցկտուր հիշատակությունների հետեվանքով, Նանեի պաշտամունքի հարցերը պարզված չեն։ Նանեի մասին գիտնականների մեջ գոյություն ունի երկու կարծիք, մեկը, հանձին Լագարդի, Նանե անունը մակաբերում է սանսկրիտական Նանա բառից, իսկ ըստ Էմինի,

---

[1] «Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց», Թիֆլիս, 1917, էջ 98։

[2] Հովհաննես Մամիկոնյան, *Պատմութիւն Տարօնոյ*, Երևան, 1941, էջ 180։

[3] Գ. Սրվանձտեանց, *Թորոս Աղբար, մասն առաջին*, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 167։

[4] Էփրիկյան, *Բնաշխարհիկ բառարան*, Վենետիկ, 1903, էջ 249։

դա Իշտարի անուններից մեկն է, և Ասորեստանում պաշտվում էր Նանա անունով։

Մեր կարծիքով, Նանեն բնիկ աստվածուհի էր և կարևոր դեր է խաղացել հայ ցեղախմբերի զգալի հատվածում։

Այդ միտքը հաստատելու համար բավական է վկայակոչել այն հանգամանքը, որ Նանեն զգալի ազդեցություն է թողել «Սասնա ծռեր» էպոսի վրա։ Նանեն էպոսում, ինչպես նշել է Հ. Ա. Օրբելին, արտահայտվել է հանձին պառավ Նանեի[1]։ Սասունցի Նանեի մեջ, ինչպես ճիշտ նկատել է Վ. Բդոյանը, մարմնավորված է հունձքը-բերքը հովանավորող աստվածուհին։ «Պառավի ֆունկցիաների մեջ խուլ արձագանք ենք տեսնում նաև ռազմի գծով։ Փաստորեն հայրենիքի պաշտպանության իդեան Դավիթը պառավից է ստանում։ Իգական լինելը, անկասկած, նշանակություն չունի, որովհետև մատրիարխալ հասարակության ռազմիկները նաև կանայք էին հանդիսանում»[2]։

Պարսիկների մոտ Նանեն հանդես է եկել որպես հաղթության դիցուհի։ Վրացիների մոտ Նանեի պաշտամունքը շատ կարևոր տեղ է գրավել, այդ մասին Վ. Բարդավելիձեն գրել է մի ստվար աշխատություն, որը շուտով լույս կտեսնի։

Արամազդի որդի Միհրը համարվում էր արեգակի և կրակի աստված։

Միհրը բազմաթիվ հետքեր է թողել մեր անձնանուններին և տեղանունների վրա։ Այսպես, Միհրշապուհ,

---

[1] Հ. Ա. Օրբելի, *Սասունցի Դավիթ էպոսը, Խորհրդային գրականություն, 1939, № 8—9, էջ 18—19։*

[2] Վ. Բդոյան, *Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքերը հայերի մեջ, «Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի աշխատություններ», հատ. 3, Երևան, 1950, էջ 33։*

Միհրդատ, Միհրան, Մեհրուժան, Մեհենդակ. տեղանուններ՝ Ներս Միհրի վանք և Միհրավան քաղաքը Աղվանքում, Ստ. Օրբելյանը Սյունիքում հիշում է Մեհոգած գյուղը (Մեհոգածը նշանակում է Միհրի գահ) և այլն։

Միհրին նվիրված մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Դերջան գավառի Բագառիճ վայրում։ Ըստ Ստրաբոնի[1]*, հայերը 20000 նժույգ հարկ էին վճարում Պարսկաստանին միհրական տոների առնչությամբ։ Հայ դիցարանում Միհրը գրավել է Վահագնի տեղը, վերջինիս թողնելով պատերազմի աստծու ֆունկցիան, դրանով պետք է բացատրել Միհրի պաշտամունքի տարածվածությունը։*

Հարց է ծագում, ո՞վ է եղել Արամազդի կինը։ Մի քանի հիշատակությունների համաձայն, Անահիտը համարվում է Արամազդի կինը[2]*։ Շատ գիտնականներ դա անհավանական են համարել, գտնելով, որ Անահիտը եղել է միայն Արամազդի դուստրը։ Մեր կարծիքով չի բացառվում այն հանգամանքը, որ Անահիտը կարող էր լինել Արամազդի և՛ դուստրը, և՛ կինը։ Նման երևույթ մենք նկատում ենք նաև մյուս ժողովուրդների մեջ, այսպես, Հերան Զևսի քույրն էր և կինը, Օզիրիսը Իզիդայի որդին էր, միաժամանակ ամուսինը*[3]*, Ռամզես II ամուսնացած էր իր չորս աղջիկների հետ, որոնցից առաջինը գլխավոր կնոջ դեր էր կատարում*[4]*, Որմիզդը ամուսնա-*

---

[1] **Ստրաբոն,** *Հայերի և Հայաստանի մասին, քաղեց և թարգմանեց* **Հ. Աճառյան,** *Երևան, 1940, էջ 61։*

[2] *«Յայսմաւուրք», Կոստանդնուպոլիս, ՌէՃՁ, էջ ԼԸ, ՐՃԽԵ, «Մանր ժամանակագրություններ XIII—XVIII դդ.», հատ. 2, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956, էջ 317, 359 և այլն։*

[3] Mackenzie D. A. Egyptian Myth aud Legend, էջ 367.

[4] **М. Э. Матье** Следы матриархата в древнем Египте, вопросы истории доклассового общества, сборник статей к пятидесятилетию книги Ф. Энгельса „Происхождение семьи, частной собственности и государства“, Москва—Ленинград, 1936, стр. 373.

կան կապերի մեջ էր իր մոր և քրոջ հետ[1], Երատոն Տիգրան IV քույրն էր և կինը, այս տիպի օրինակներ կարելի է շատ բերել։

Կ. Կոստանյանը «Հայոց հեթանոսական կրօն» գրքույկում աշխատել է լուծել այդ հարցը և այն միտքն է արտահայտել, որ Արամազդի կինը եղել է Սպանդարամետ աստվածուհին, սակայն մեջ բերվող փաստերը չեն հաստատում այդ հանգամանքը։ Սպանդարամետի մասին պահպանված սակավ հիշատակությունների ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ նա հանդես է եկել որպես ստորերկրայքի աստվածուհի։ Եզնիկի մարգարեության մեջ գրված է. «Ի ձայնէ կործանման նորա դղրդեցան ազգք, յորժամ իջուցի զնա ի դժոխս»[2]։

Նրա ստորերկրայքի աստվածուհի լինելու հանգամանքը հաստատվում է նաև Ագաթանգեղոսի վավերական հիշատակությամբ. «Եւ եկն էջ եհաս մինչև մոտ ի յատակս երկրիս, ի շինամէջ քաղաքին և բաշխեաց զթանձրութիւն լայնատարած գետնոյն և մեծ և անչափ դընդինքն հնչեցին ի սանդարամետս անդնդոցն»[3]։

Վանում գործածվող անեծքներից մեկում ասվում է. «Մարմինդ սանդարամետ մաշի»[4], սա մի հեռավոր հիշողություն է Սպանդարամետի դժոխքի աստվածուհի լինելու հանգամանքի։ Նշենք նաև՝ Սպանդարամետ ուղղակի նշանակում է դժոխք։

Գրեթե բոլոր կազմակերպված հեթանոսական կրոնների մեջ էլ եղել է գիտության, դպրության աստվածություն, որը տարբեր ժողովուրդների մեջ կրել է տարբեր

[1] «Ազգագրական հանդես», գիրք 26, Թիֆլիս, 1917, էջ 144։

[2] Եզեկիելի մարգ. ԼԱ, էջ 16։

[3] Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, էջ 384։

[4] «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. Զ, Մոսկվա—Վաղարշապատ 1906, էջ 310։

անուն. եգիպտացիների մեջ՝ Թոտ, ասորեստանցիների՝ Նեբոս, հույների՝ Ապոլոն և Հերմես, լատինների՝ Մերկուր և այլն։ Հայ հեթանոսական դիցարանում էլ եղել է Տիրը։ Նա համարվել է Արամազդի դպիրը և հանդես եկել որպես դպրության, ճարտասանության հովանավորող։ Հեթանոս հայերը նրան վերագրել են նաև երազներ մեկնողի ունակություններ։ Տիրի մեհյանը գտնվում էր Արտաշատի մոտ։ Ինչպես վկայում է Ագաթանգեղոսը, մեհյանը, ապա կործանեց Տիրի տաճարը. «Նախ դիպեալ
մեհյանը, ապա կործանեց Տիրի տաճարը. «Նախ դիպեալ
ի ճանապարհի երազացոյց երազահան պաշտաման Տիր դից, դպրի գիտութեան քրմաց, անուանեալ դիւան գրչի Որմզդի, ուսման ճարտարութեան մեհեան. նախ ի նա ձեռն արկեալ՝ քակեալ, այրեալ, աւերեալ քանդեցին»[1]։

Տիրից են առաջացել Տրիբազ, Տրդատ, Տիրան, Տիրոց, Տիրատուր, Տիրիթ անձնանունները և Տիրինկատար, Տիրառինճ տեղանունները, Տիրին է նվիրված եղել տրե ամիսը և ամսվա 13-րդ օրը։

Անցնենք Արա Գեղեցիկին։ Վերջինիս ուսումնասիրությամբ զբաղվել են շատ գիտնականներ։ Նորագույն ուսումնասիրություններից պետք է հիշատակել հատկապես երեքը, առաջին՝ Ն. Ադոնցի «Հին հայոց աշխարհայացքը»[2], երկրորդ՝ Մատիկյանի «Արա գեղեցիկը»[3] և երրորդն ու ամենակարևորը՝ Գ. Ղափանցյանի «Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը»[4], ուր բազմահմուտ գիտնականը մանրամասն և սպառիչ կերպով լուծում է Արա Գեղեցիկի հետ կապված հարցերը, ընդ որում, պաշտամունքը

---

[1] «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 404։

[2] «Հայրենիք», Բոստոն, 1926, հոկտեմբեր—նոյեմբեր, 1927, հունվար։

[3] Վիեննա, 1930։

[4] Գ. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1945։

քննվում է պատմական զարգացման ֆոնի վրա, տալով դրա զարգացման էվոլյուցիան։

Գ. Ղափանցյանը պարզում է, որ Արան Հին Մերձավոր Արևելքի մեռնող և հարություն առնող աստվածության մի արտահայտությունն է, որ ուներ ընդհանուր պաշտամունքային նմանություններ Միջագետքի հետ։

Զարգացած երկրագործության շրջանում չափազանց կարևոր դեր է խաղում մեռնող և հարություն առնող աստծու գաղափարը, որը հայ իրականության մեջ էլ նույնպես արտահայտվել է հանձին Արայի։

«Արան,— գրում է Գ. Ղափանցյանը,— ոչ միայն գարնան, բույսի և ուժերի զարթոնքը մարմնացնող մի աստվածություն է, այլև արգասավորության, պտղաբերության կամ բերքի»[1]*։*

Թե ինչ տեղ է գրավել դիցարանում Բարշամին աստվածը, տակավին պարզված չէ։ Նրա վերաբերյալ մեզ հասած կցկտուր հիշատակություններից երևում է, որ նրա պաշտամունքը Միջագետքից է անցել Հայաստան։ Այդ առթիվ Խորենացու մոտ կարդում ենք. Տիգրանը ինքն «Իջանէ 'ի Միջագետս, և գտեալ անդ զԲարշամինայ զպատկերն, զոր ի փղոսկրոյ և ի բիւրեղէ կազմեալ էր արծաթով, հրամայէ տանել կանգնել յաւանի Թորդան»[2]*։*

Բարշամինի մասին տեղեկություն հաղորդող մյուս պատմիչը Անանիա Շիրակացին է, նա յուր «Տիեզերագիտություն և տոմար» աշխատության «Յաղագս կաթին ծրոյ» գլխում նույնպես նշում է Բարշամինի ասորեստանյան ծագումը, գրելով. «Դարձյալ ոմանք յառաջնոցն հայոց ասացին, թէ՝ ի խիստ ձմերան Վահագն

---

[1] Գ. Ղափանցյան, *Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1945, էջ 156։*

[2] Խորենացի, *Մատենագրութիւնք, էջ 89։*

նախնի հայոց գողացաւ զյարդ Բարշամայ ասորեստանեայց նախնոյ, զոր և մեք սովորեցաք ընախօսութեամբ յարդագողի հետ անուանել»[1]։ Այնուհետև ունենք Ագաթանգեղոսի վկայությունն այն մասին, թե ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչը Դարանաղյաց գավառի Թորդան գյուղում կործանեց սպիտակափառ Բարշամնի արձանը։ Բայց ի՞նչ է իրենից ներկայացրել Բարշամնի պաշտամունքը, ի՞նչ պաշտամունքային մտորումներ է ամփոփել նա յուր մեջ, առայժմ հնարավոր չէ պարզել։

Ստրաբոնը հայտնում է ուշագրավ մի տեղեկություն այն մասին, որ Անահիտը պաշտվել է երկու աստվածների՝ Օմանի և Անադատի հետ միասին[2]։ Հայ դիցաբանության մեջ ևս կան երկու երկրորդական աստվածություններ՝ Ամանորը և Վանատուրը, որոնց ինչ լինելու մասին գիտնականները հայտնել են տարբեր, իրար հակասող կարծիքներ։ Այսպես, Մ. Էմինը Ամանորին և Վանատուրին համարել է մի աստվածություն, իսկ Ղ. Ալիշանը գտնում է, որ նրանք առանձին աստվածներ են։ Հ. Գելցերը միայն Վանատուրին է աստված անվանում, Ս. Պարոնյանը Վանատուրին և Ամանորին համարել է Արամազդի ստորադրյալները։

Մեր կարծիքով, Վանատուրը և Ամանորը Ստրաբոնի հիշած Օմանը և Անադատն են, և հանդիսանում են Անահիտի արբանյակները։ Օմանին համապատասխանում է Ամանորը, իսկ Անադատին (դատ, պարսկերեն նշանակում է տալ, տուրք) Վանատուրը, որի «Վ»-ն կարող է ընկած լինել, իսկ դատը թարգմանվել է տուրի։ Հիշենք նաև, որ Վանատուրի և Ամանորի տոնը կատարվում էր նավասարդին, գրեթե Անահիտի տոնի հետ միասին, այս

[1] Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն և տոմար*, Երևան, 1940, էջ 37։

[2] Ստրաբոն, էջ 39։

մոմենտը նույնպես հաստատում է Վանատուրի և Ամանորի Անահիտի արքանյակներ լինելու հանգամանքը։

Անահիտը հայ հեթանոսական կրոնի մեջ բացառիկ տեղ է գրավել. դա երևում է Տրդատի Գրիգորին ուղղված խոսքերից. «Եթէ ոչ առուցուս յանձն դիցն պաշտօն մատուցանել, մանաւանդ այսմ մեծի Անահտայ տիկնոջս, որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ, զոր և թագաւորք ամենայն պատուեն, մանաւանդ թագաւորն Յունաց, որ է մայր ամենայն զգաստութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան և ծնունդ է մեծին արին Արամազդայ»[1]։ Ագաթանգեղոսի այս մի քանի խոսքերը խիստ կարևոր նշանակություն ունեն Անահիտին բնորոշելու տեսակետից։ Այսպես, «մանաւանդ այս մեծի Անահտայ» բառերը ցույց են տալիս, որ Անահիտը հայ հեթանոսական դիցարանում գրավել է յուրահատուկ տեղ, նրա պաշտամունքը տարածված էր ամենուրեք, նա «փառքն էր մեր ազգի և կեցուցիչ մայր ամենայն զգաստության», և այլն։

Ոչ պակաս կարևոր նշանակություն ունեն Տրդատի Հրովարտակի հետևյալ խոսքերը, որոնք բնորոշում են մեր գլխավոր աստվածների ֆունկցիաները. «Ողջոյն հասանել և շինութիւն դիցն օգնականութեամբ, լիութիւն պարարտութեան յարոյն Արամազդայ խնամակալութիւն յԱնահիտ տիկնոջէ, և քաջութիւն հասցէ ձեզ և քաջէն Վահագնէ ամենայն հայոց աշխարհիս...[2]։

Այստեղից պարզվում է նաև, որ Անահիտից թագավորները խնամակալություն էին հայցում։

Ըստ հայ հեթանոս մտածողության, Անահիտը այն ուժն է, «Որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հա-

---

[1] «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 31։

[2] Նույն տեղում, էջ 73։



Նկ. 1. Անահիտի բրոնզե արձանի գլուխը (գտնված Սատաղում)

յոց», նրան վերագրվում են ստեղծագործող և ծննդաբերող ունակություններ, այսպիսով, նա հանդես է գալիս որպես պտղաբերության, մայրության, արգասավորության խորհրդանշան: Պարզ է, որ այդպիսի հատկու-

թյուններ ունեցող մի աստվածություն չէր կարող կազմավորվել հայրիշխանության ժամանակաշրջանում, ուստի նրա պաշտամունքի արմատները պետք է փնտրել խոր անցյալում, այն է՝ մայրիշխանության շրջանում գոյություն ունեցած սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների ընդերքում։

Անահտական պաշտամունքը լայն տարածված էր բովանդակ Արևելքում։ Այդ մասին տեղեկություններ գտնում ենք Նոր կտակարանում և Սոփերքում։ Այդ հիշատակությունները վերաբերում են այն ժամանակաշրջանին, երբ քրիստոնեությունն սկսել էր իր քարոզչական աշխատանքներն Արևելքում։ Քրիստոնյա քարոզիչներն աշխատում էին ամեն կերպ վարկաբեկել հեթանոս աստվածներին, իհարկե, առաջին հերթին Անահիտին, որի հեղինակությունը լայն ժողովրդականություն էր վայելում, իսկ դրան հակառակ՝ հեթանոսության կողմնակիցները կատաղի պայքար էին մղում քրիստոնեության դեմ, աշխատելով գրգռել ժողովրդին. «... մեծ աստվածուհոյ Արտեմեայի տաճարն էլ ոչնչի տեղ է համարվում. և նրա մեծութիւնն էլ կքանդուի, որին բոլոր Ասիան և աշխարհքը պաշտում է»[1]։

Գրեթե նույն տիպի մի հետաքրքիր հիշատակություն պահպանվել է նաև Սոփերքում։ Թադեոս առաքյալը Սանատրուկ թագավորի ժամանակ, Միջագետքից գալիս է Հայաստան քրիստոնեություն տարածելու համար։ Թադեոսը և նրա կողմնակիցները բանտարկվում են։ Սատանան մարդու կերպարանք ստանալով, գալիս է բանտարկյալների մոտ և նրանց դիմում հետևյալ խոսքերով. «Զինչ պակաս էր ձեզ զի թողեք զմեծ աստուածն Անահիտ, և զմայր աստուածոցն Պիսիդովն, և դուք մոլորե-

---

[1] «Նոր կտակարան», Կ. Պոլիս, 1892, էջ 163։

ցարուք զհետ առն միոյ հրէի, որ ուսոյց ձեզ նոր ուսումն, և խարեալ զմիտս ձեր կորոյս. եկայք դարձարուք, և պագէք երկիր Անահտայ. և ես աղաչեցից զաստուածսն ամենայն որ առնէ ձեզ թողութիւն»[1]:

Վերոհիշյալ խոսքերը ցույց են տալիս, որ հեթանոսության կողմնակիցները միտում ունեին Անահիտի հեղինակությունը պատնեշ դարձնել Քրիստոնեության հաղթերթի առջև, քանի որ Անահիտը դիցարանում գրավում էր կենտրոնական դիրք, ստվերում թողնելով մյուս աստվածներին:

---

[1] «Սոփերք Հայկականք», Վենետիկ, 1853, հատ. Ը, էջ 23:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ԱՆԱՀԻՏԻ ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Անահիտ բառի բացատրությունը դեռևս լրիվ պարզված չէ, այդ մասին գոյություն ունեն մի շարք կարծիքներ։ Երկար ժամանակ իշխել է այն տեսակետը, որ Անահիտ բառը հին պարսկական ծագում ունի և առաջացել է Anahita *բառից, որ նշանակում է «անբիծ», «անարատ» և կազմված է* an *բացասականով՝* ahita *«պիղծ», «կեղտոտ» արմատի հետ*[1]*։*

Ինչպես վկայում են պարսկագետները, Անահիտ բառը չի ենթարկվում պարսկերենի ստուգաբանությանը. «Ի դեպ նկատենք,— գրում է պրոֆեսոր Շտակելբերգը,— որ ինքը Anahita *անունը չի ենթարկվում իրանական ստուգաբանությանը, որի հետևանքով միանգամայն հնարավոր է այդ դիցուհու ոչ իրանական (ներկա դեպքում սեմիտական) ծագումը»*[2]*։*

---

[1] Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. 1, Երևան, 1942, էջ 147։*

[2] Древности восточныя т. II, выпуск II, стр. 4.

Մյուս տեսակետի հեղինակը պրոֆեսոր Ենսենն է, ըստ որի Անահիտ բառը մակաբերվում է բաբելական Anunitu *աստվածուհու անունից*[1]*։ Մի այլ տեսակետի համաձայն, Անահիտ բառը առաջացել է Անաթու աստվածուհու անունից*[2]*։ Մենք վերջին երկու տեսակետները հավանական ենք համարում, որովհետև թե անուններով՝ Անաթա, Անունիտ, և թե պաշտամունքային ինքնությամբ նրանք ավելի մոտ են մեր Անահիտին, քան պարսկական Անահիտը։ Եվ վերջապես չպետք է մոռանալ, որ պարսիկների մոտ Անահիտը Արդվի աստվածուհու ածականն է, որը կոչվում է միաժամանակ Արդվիսուրա-անահիտա, ուր «սուրա» նշանակում է բարձր, իսկ «անահիտա» անբիծ։ Աստվածուհին նրանց մոտ կոչվել է ոչ թե Անահիտ, այլ Արդվի։*

Հեթանոս հայերի մոտ Անահիտը հանդես է եկել որպես պտղաբերության, արգասավորության և ծննդաբերության աստվածուհի։ Քննենք այդ առանձնահատկությունները առանձին-առանձին։

Անահիտի մասին, որպես ծննդաբերության աստվածուհու, Ավեստայում հետևյալն ենք կարդում. «Որ (Անահիտ) բոլոր մարդկանց սերմերը և բոլոր կանանց արգանդի պտուղը ծնելու է պատրաստում և բոլոր կանանց բախտավոր ծննդաբերությանը օգնում...»[3]*։*

Վերոհիշյալ խոսքերից պարզվում է, որ Անահիտը տղամարդկանց արգասավորության ունակություններ է պարգևում, իսկ կանանց օգնում է բախտավոր ծննդաբերության մեջ։ Աղջիկներն Անահիտից լավ ամուսին և

---

[1] Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. 1, Երևան, 1942, էջ 147։*

[2] Մ. Աբեղյան, *Վիպասներ, Երևան, 1941, էջ 73։*

[3] Awesta, die heiliqen schriften der parsen, Ûbersezt, Fr. Spiegel, Leipziq, 1852. BII, էջ 5.

հեշտ ծնունդ են խնդրում. «Քեզ արբունքին հասած աշխատասեր աղջկերքն իրենց հայրենի տան. մի աշխատասեր և ընդունակ ամուսին կխնդրեն: Քեզ հղի կանայք դյուրին ծնունդ կխնդրեն...»[1]:

Պտղաբերության և ծննդաբերության հետ սերտ աղերս ունի կրոնական հետերիզմը և պատահական չէ, որ հետերիզմը ծաղկում էր հատկապես մայր աստվածներին՝ Անահիտին, Իշտարին, Կիբելլային նվիրված տաճարների շուրջը: Անահտական մեհյանների շուրջը, ինչպես հաղորդում է Ստրաբոնը, աղջիկները և կանայք ազատ սեռական հարաբերություններ էին ունենում, և ոչ ոք չէր խորշում նրանց հետ ամուսնանալուց: Մի քանի ուսումնասիրողներ (Մ. Էմին, Ա. Ղլտճյան, Հ. Գելցեր) աշխատում են ամեն կերպ ժխտել կրոնական հետերիզմի գոյությունը Հայաստանում, բայց իզուր, քանի որ նրա գոյության մասին ունենք անժխտելի փաստեր, ոչ միայն Հայաստանում, այլև Փոքր Ասիայում, Միջագետքում, Հռոմում, Հունաստանում և ուրիշ վայրերում: Հերոդոտը պատմում է, որ Լյուդիայի աղջիկները մինչև ամուսնանալը ազատ սեռական հարաբերություններ էին ունենում օտար մարդկանց հետ, ընդ որում, այդ տեղի էր ունենում անահտական բնույթ կրող մեհյանների շուրջը: Դարձյալ նույն Հերոդոտի հաղորդման համաձայն, նույնանման սովորություններ գոյություն են ունեցել նաև բաբելոնացիների մոտ. «Սակայն բաբելոնացիները ունեն հետևյալ նողկալի սովորությունը. ամեն մի տեղացի կին պարտավոր է իր կյանքում մի անգամ Աֆրոդիտեի տաճարում օտարերկրացու հետ կենակցել... Նման սովորություն գոյություն ունի նաև Կիպրոս կղզու մի քանի վայրերում»[2]:

---

1 Awesta, էջ 9:

2 **Геродот**, История в девяти книгах, перевод с греческого Мищенко, М., 1888. том I, стр. 106.

Հետաքրքրական է, որ կրոնական հետերիզմը, կապված Կիբելայի պաշտամունքի հետ, այնքան էր տարածված Հռոմում, որ սենատը 89 թվականին օրենք հրատարակեց. ովքեր կմասնակցեն այդ օրգիաստիկ խնջույքին, կենթարկվեն մահապատժի[1]։ Ըստ հույն փիլիսոփա Լուկիանոսի (II դ.մ.թ.), նույնանման սովորություններ գոյություն են ունեցել փյունիկեցիների մոտ, ուր օրիորդները կրոնական պարտքից ազատվելու համար, հաճախ փոխանակ իրենց կուսությունը զոհաբերելու, կատարում էին այլ տեսակի զոհաբերություն՝ կտրում էին ծամերը։ Այդ սովորությունը, ինչպես վկայում է Եվսեբիոսը, պահպանվել է մինչև Կոստանդին կայսրի օրերը։ Հիշյալ երևույթը (ծամեր կտրելը) անշուշտ երբեմնի գոյություն ունեցած կրոնական հետերիզմի բացահայտ վերապրուկ է։

Հետաքրքրական է, որ վրացիների մոտ կրոնական հետերիզմի բնույթ կրող սովորություններ պահպանվել են ոչ միայն հեթանոսական, այլև քրիստոնեական շրջանում։ Մեջ ենք բերում Մ. Կովալևսկու «Օրենքը և սովորույթը Կովկասում» աշխատության համապատասխան հատվածը. «Նույնը չի կարելի ասել այն հարաբերությունների մասին, որոնք տեղի են ունենում Թամար թագուհու որդի Լաշայի պատվին ամեն տարի կատարվող տոնի պահին։ Այդ տոնակատարության միջոցին, ասում է պարոն Սալանին, սեռերի փոխհարաբերությունները ավելի քան ազատ են։ Ինքը Լաշան փշավների պատկերացմամբ հանդես է գալիս մի ինչ որ խառը բնույթով, կամ նա նույնացվում է Գևորգի հետ կամ հանդես է

---

[1] В. С. Сергеев, Очерки по истории древнего Рима, т. 1, 1938, стр, 147.

գալիս որպես վախական պաշտամունքի ներկայացուցիչ»[1]։

Այսպիսով, տեսանք, որ հայերին շրջապատող բոլոր ժողովուրդների մոտ էլ գոյություն է ունեցել կրոնական հետերիզմը, ուստի հայերը բացառություն չէին կարող կազմել։

Սրբազնացրած պոռնկության մասին մեր մատենագիրները լռում են։ Լռության պատճառը, ինչպես ճիշտ բացատրել է պրոֆեսոր Խ. Սամուելյանը, հետևյալը պետք է համարել։ Շատ հավանական է, որ պատմիչների ժամանակ գոյություն է ունեցել այդ սրբազնացրած պոռնկությունը, բայց դրա հոգևոր բնույթից անտեղյակ մեր պատմիչների աչքում այն դիտվել է որպես սովորական պոռնկություն և ավելորդ է համարվել այդ մասին գրել։ Կամ ազգային պատվասիրությունից դրդված, որպես քրիստոնյա պատմիչներ, լռությամբ են անցել խայտառակ երևույթների կողքից, որոնք գոյություն ունեին իրենց հայրենիքում։

Սակայն, չնայած այդ լռությանը, ուշադիր ուսումնասիրությամբ գտնում ենք հեռավոր հիշողություններ հետերիզմի առկայության մասին։ Այսպես, Յայսմաւուրքում կարդում ենք , թե Գրիգոր Լուսավորիչը կործանելով Անահիտի պատկերը և խափանելով նրա տոնը, «կարգեաց և կանոնեաց յեկեղեցիս Հայաստանեաց։ Զի մոռասցեն զգարշելի տօն պղծութեան... և այլ մի հիշեսցին զազրալիքն և չարաչար գարշութիւնք իւրեանց»[2]։ «Գարշելի տօն պղծութեան» ու «և այլ մի հիշեսցին զազրալիքն ու չարաչար գարշութիւնք իւրեանց» բառերը ակներև են դարձնում հետերիզմի առկայությունը Հայաստանում։

---

[1] **М. Ковалевский**, Закон и обычай на Кавказе, том. I, стр. 21.

[2] «Յայսմաւուրք», Կոստանդնուպոլիս, ՌԾՋ, էջ ԼԸ։

Փավստոս Բուզանդը գրում է. «Եվ զդիցն հնութեան պաշտամունս ի նմանութիւն պոռնկութեան գործոյն ընդ խաւար կատարէին. և ոմանք զնոյն իսկ ցանկութիւն գի-ջութեան պոռնկութեան կատարէին յանձինս իւրեանց»[1]։ Վերոհիշյալ խոսքերը ցույց են տալիս, որ ոչ միայն հե-թանոսական, այլև քրիստոնեական շրջանում տակավին պահպանվում էին հետերիզմի մնացուկները։ Նույնա-նման բնույթ կրող հիշատակություններ պահպանվել են նաև Սոփերքում, ինչպես նաև Վրթանես Քերթողի աշ-խատություններում։

Հին Հայաստանում կրոնական հետերիզմը ծաղկում էր հատկապես Անահիտին նվիրված մեհյանների շուրջը, ուր երեխա չունեցող կանայք հարաբերությունների մեջ էին մտնում օտար տղամարդկանց հետ և հաճախ հղիա-նալով նրանցից, այդ ունակությունը վերագրում էին Անահիտին՝ որպես պտղաբերության, արգասավորու-թյան և ծննդաբերության աստվածուհու։ Վերոհիշյալ սովորությունների վերապրուկները պահպանվել են նաև մինչև XIX դարի վերջերը, այսպես, Դալաշամբի սուրբ Ստեփանոսի վանքում (պատմական Հեր և Զարեվանդ գավառ) կար սարբերկրյա անցք։ «Այդ սարբերկրյա անցքով ամուլ կանայք,— գրում է պրոֆեսոր Խ. Սա-մուելյանը,— իրենց ամուսինների գիտությամբ որևէ օտար մարդու հետ միասին սողալով գնում են սարբերկրյա աղբյուրի մոտ, որտեղ մի փոքր հանգիստ են առնում և սեռական հարաբերություններ են ունենում։ Այս դեպքում հավատում են, որ վանքի սուրբը տարա-ծում է իր զորությունը այդ սեռական հարաբերության

---

[1] «Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց», Վենետիկ, 1889, էջ 345։

վրա և բժշկում է ամուլությունից, շնորհելով ծննդաբերություն»[1]*։*

Բերենք մի ուրիշ օրինակ. Նոր Բայազետի Օրդակլու գյուղի Թուխ Մանուկ վայրում ուխտի էին գնում ամուլ կանայք՝ երեխա ունենալու հույսով, նրանք իրենց գոտին դնում էին սուրբ քարի վրա, իրենք անցնում էին քարի անցքով, ապա խնդրում էին մի տղամարդու, որ գոտին կապի իր սովորական տեղում։ Հիշենք, որ գոտին կանացի սեռականության խորհրդանշանն է, հավանաբար վաղ անցյալում գոտի կապելու փոխարեն սեռական հարաբերություններ էին ունենում օտար տղամարդկանց հետ։ Նույն վայրում ուխտի էին գնում նաև թրքուհիները։ «Նույն նպատակով,— գրում է Ե. Լալայանը,— ուխտի են գալիս նաև ամուլ թրքուհիները, որոնք նույն կերպ վարվելով՝ գոտին կապել են տալիս իրենց մերկ մարմնի վրա։ Ոմանք էլ հենց այդ քարի մոտ ուխտ անելուց հետո, իրենց ամուսինների կամ ուրիշների հետ հարաբերություններ են ունենում»[2]*։*

Մեջբերված օրինակներն անժխտելիորեն ապացուցում են հետերիզմի աղերսը ծննդաբերության հետ, որով էլ այն անքակտելիորեն կապված է Անահիտի անվան հետ։

Կրոնական հետերիզմի առկայությունը Հայաստանում ապացուցելու համար դիմենք նաև նյութական մշակույթի մնացորդներին։ Պեղումների ընթացքում Ասուրի Իշտարի տաճարում գտնվել են մի քանի դրամաձև բոլորակներ, որոնց վրա կաղապարված են մարդու կյանքի անպարկեշտ տեսարաններ։ Գիտնականներն ապացուցել են, որ այդ բոլորակները ծառայել են որպես վարձագին

---

[1] **Խ. Սամուելյան,** *Հին Հայաստանի կուլտուրան, հատ. 1, էջ 230։*

[2] **Ե. Լալայան,** *Գամբարանների պեղումները Խորհրդային Հայաստանում, Երևան, 1931, էջ 205։*

այդ տաճարի հերաղուլ կանանց համար։ Հետաքրքրական է, որ նման բոլորակներ գտնվել են նաև Հայաստանում։ Կյումոն եղբայրները Զելայի անահտական տաճարի շուրջը իրենց հնագիտական հետախուզումների ժամանակ հողի տակից հայտնաբերել են կավե բոլորակներ, որոնք ունեին 50 սմ. երկարություն։ Իսկ քանի որ այդ ժամանակ Ասուրի Իշտարի տաճարի այդ բոլորակները դեռևս չէին հայտնաբերված, նրանք չկարողացան բացատրել, թե ինչ նպատակով են օգտագործվել դրանք։ «Սրանց գործածության (խոսքը բոլորակների մասին է, Կ. Մ.-Փ.) նախնական նպատակը մեզի անծանոթ կմնա»[1]։ Ապա ավելացնում են. «Թուրքերը կկարծեին, թե ասոնք Անահիտի հեթանոսական հին պաշտամանե մնացած փալլուսներն էին»[2]։

Այս կավե բոլորակների նմանությամբ Ասուրի Իշտարի տաճարում գտնված բոլորակները մեզ հիմք են տալիս կռահելու, որ դրանք նույնպես ծառայել են որպես վարձագին Անահիտի մեհյանի հերաղուլ կանանց համար։ Այս նյութական կուլտուրայի մնացորդները լուրջ վկաներ են անահտական մեհյանների շուրջը կատարված կրոնական հետերիզմի առկայության։

Մեր միտքը հաստատելու համար մեջ ենք բերում Ֆ. Էնգելսի հետևյալ խոսքերը. «... Առաջավոր Ասիայի ուրիշ ժողովուրդներն իրենց աղջիկներին տարիներ շարունակ Անահիտի տաճարն էին ուղարկում, որտեղ նրանք պետք է նախքան ամուսնանալը իրավունք ձեռք բերելը, իրենց ընտրած սիրեկանների հետ ազատ սեր վայելեին. նույնպիսի կրոնական վարագուրում ունեցող սովորությունները ընդհանուր են գրեթե բոլոր ասիական

---

[1] Տե՛ս Կյումոն եղբարց *Պոնտական ուսումնասիրութիւնք, թարգմ. Հ. Տաշյան, Վիեննա, 1919, էջ 353։*

[2] *Նույն տեղում։*

ժողովուրդների համար Միջերկրական ծովից մինչև Գանգես»[1]։

Մեջբերված փաստերը հերքում են Մ. Էմինի, Հ. Գելցերի, Ա. Ղլտճյանի և մյուս ուսումնասիրողների սխալ կարծիքը, թե Հայաստանում կրոնական հետերիզմ գոյություն չի ունեցել։

Որոշ գիտնականներ հավակնություն ունեն անահտական պաշտամունքի հետ առնչվող կրոնական ծածկոց կրող սեռական էքսցեսները կապել օտար ազդեցությունների հետ։ Մեր կարծիքով դա սխալ է, որովհետև վերոհիշյալ էքսցեսները բխում են Անահիտի՝ որպես պտղաբերության, արգասավորության աստվածուհու պաշտամունքի ներքին էությունից։

Հարց է ծագում՝ երբ է առաջացել Անահիտի պաշտամունքի հետ առնչվող կրոնական հետերիզմը։ Նրա սաղմերը մեր կարծիքով առաջացել են մայրիշխանության շրջանում։ Հետերիզմը ապրել է զարգացման երկու փուլ, սկզբնական շրջանում նա իր մեջ պարունակել է կուսությունը զոհաբերելու գաղափարը, այդ առումով հետաքրքիր սովորություններ են պահպանվել Փոքր Ասիայում, երբ աղջիկները իրենց կուսությունը զոհաբերում էին աստվածուհուն, իսկ տղամարդ քրմերը՝ առնականությունը։ Այսպես, Կիբելայի քրմերը կոչվում էին կորյուբանտներ, որոնք նախքան տաճարում ծառայության մտնելը, ամորձատման միջոցով պետք է զոհաբերեին իրենց առնականությունը։ Այդ իսկ տեսակետից մեզ տարօրինակ չի թվում Ստրաբոնի այն հիշատակությունը, ըստ որի Անահիտին ծառայելու համար նվիրվում էին կանայք և տղամարդիկ։ Հավանաբար տղա-

[1] Ֆ. Էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1940, էջ 62։

մարդիկ նույնպես, ինչպես Կիբելայի քրմերը, զոհում էին իրենց առնականությունը։

Իսկ երկրորդ շրջանում հետերիզմը վերափոխվում է, աղերսվելով ծննդաբերության և արգասավորության հետ, այսինքն, այդ կրոնական ազատ կենակցությունը կորցնում է իր նախկին էությունը (կուսության զոհաբերելը), ստանալով նոր նշանակություն, այն է՝ դառնում է բեղմնավորության միջոց։

Անահիտը, որպես պտղաբերության աստվածուհի, աղերսվում է բուսականության հետ։ Դժբախտաբար մատենագրական տեղեկությունների կցկտուրությունը մեզ հնարավորություն չի տալիս լրիվ պարզելու այդ հարցը։ Այդ խնդրի պարզաբանության տեսակետից ուշագրավ է Ագաթանգեղոսի հետևյալ հիշատակությունը. Տրդատը հրամայում է Գրիգորին «... դի պսակս և թաւ ոստս ծառոց նուէրս տարցի բագնին Անահտական պատկերին»[1]։

«Թաւ ոստս ծառոց» և «պսակ» բառերը մեզ հիմք են տալիս կռահելու, որ այս նվերը Անահիտին սովորական բնույթ չէր կրում, այլ ինչ որ խորհրդավոր նշանակություն էր պարունակում, աղերսվելով բուսական աշխարհի հետ։ Հիշենք, որ համանման մայրաստվածուհիների պաշտամունքներն էլ ամենուր աղերսվում էին բուսականության հետ։ Առաջավոր Ասիայում և Հայաստանում գտնվել են նախաուրարտական շրջանի կանացի կուռքեր, ոճավորված բուսական քանդակներով։ Աստարտան, բացի տաճարներից, պաշտվում էր նաև կանաչ բլուրների վրա։ Հունական Արտեմիսի (նկ. 2) պաշտամունքը նույնպես կապվում էր ծառերի և բուսեղենի պաշտամունքի հետ։ Պավսանիոսն այդ մասին գրում է. «Նրան (խոսքը Արտեմիսի մասին է, Կ. Մ.-Փ.) կոչում են ոչ միայն

[1] «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 30։

Օրտի (ուղիղ կանգնած), այլև Լիգոդեսմա (ուռենու հետ կապված)...»[1]։

Խեթերի մոտ 1500 տարի մեր թվարկությունից առաջ գոյություն ուներ Aia *անունով մի աստվածուհի, սումերաակադական ծագումով, որ բառացի նշանակում էր անտառամայր և Համմուրաբիի օրենսգրքում կապվում է կանաչի և բույսի հետ։ Հայ իրականության մեջ Անահիտը նույնպես հանդես է եկել նման դերեվատներով։ Ըստ դրամների, Անահիտը պատկերվում էր ձիթենու ճյուղերը ձեռքին։ Կյումոնը Սատաղի դաշտում (ուր գտնված է Անահիտի պղնձյա գլուխը) տեսել է ավազաքարե մեծ սալ, որի վրա քանդակված էր Անահիտը ձիթենու ճյուղը ձեռքին։ Վերոհիշյալ հանգամանքները և «թաւ ոստս ծառոց» բառերը մեզ հնարավորություն են տալիս պնդելու, որ հեռավոր անցյալում Անահիտին սրբազան անտառ են նվիրած եղել, և նրա պաշտամունքը նմանապես աղերսվել է ծառերի և բույսերի պաշտամունքի հետ։*

Մայր աստվածների պաշտամունքի բնորոշ գծերից մեկը, նրանց վերագրվող բուժիչ ունակությունն է։ Գրեթե բոլոր մայրաստվածուհիներն էլ համարվել են օժտված այդ հատկությամբ, դեռևս վաղ շրջանից մնացած արձանագրություններում, նամակներում, մատենագրություններում շեշտված է այդ հանգամանքը։ Իշտարին ուղղված աղոթքներից մեկում ասվում է. «... ողորմիր ինձ, Իշտար, առողջություն պարգևիր ինձ. հաշտ աչքով նայիր ինձ վրա և կատարիր խնդիրս, թող ես ողջ լինեմ և քո աստվածությունդ փառավորեմ»[2]։

---

[1] **Павсаний**. Описание Эллады, том. I, стр. 255.

[2] **Ե. Տեր-Մինասյան**, *Կրոնների Պատմություն, Էջմիածին, 1909, էջ 106։*



Նկ. 2. Եփեսոսյան Արտեմիսը

Նույնանման աղերսանքներ կան նաև ուղղված Արտեմիսին, միտանական Իշտարին, որը վերևում մեջ բերինք, Կիբելային, Մային, Հեպիտին և այլն։

Անահիտը նույնպես զերծ չի մնացել վերոհիշյալ հատկություններից, նրան նույնպես վերագրվել են բժշկական ունակություններ և նրանից նույնպես առողջություն են հայցել։ Երբ Արտաշես թագավորը Ադրիանոս կայսեր հրամանով գնում է Պարսկաստան հաշտություն կնքելու, ճանապարհին հիվանդանում է Մարանդ գավառի Բակուրակերտ ավանում։ Աբեղյանների տոհմից Աբեղին ուղարկում են Եկեղյաց գավառի Երիզայի Անահիտի հռչակավոր մեհյանը Արտաշեսի համար առողջություն և երկար կյանք հայցելու, սակայն մինչև Աբեղի վերադառնալը Արտաշեսը մահանում է[1]։

Դարբնաց քարի անահտական մեհյանը նույնպես օժտված էր զանազան հիվանդություններ բուժելու ունակությամբ. այդ առնչությամբ Մովսես Խորենացին գրում է. «... յորս մարդիկ աշխարհին սովորեալք, անդ առ քրային դեգերէին, առեալ 'ի զաստուածոցն ծրս րս թարախածորս 'ի պատիր ախտիցն...»[2]։

Հետաքրքրական է, որ այդ բժշկության գործը անցել է դարբիններին, որոնք կրակի օգնությամբ իբր թե կարողանում էին բուժել մի քանի հիվանդություններ։

Հեթանոսության անկումից հետո, Դարբնաց քարի Անահիտի մեհյանի վայրում կառուցվում է եկեղեցի, նվիրված Մարիամ աստվածածնին, որին նույնպես վերագրվել են բժշկելու հատկություններ։ Յայսմաւուրքում հետևյալն ենք կարդում.

---

[1] «Սրբոյն հօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1865, էջ ԲՃԽԵ։

[2] Նույն տեղում, էջ 294։

«Որ բաղում ցաւոց և ախտաժետայ
Բժշկութիւնք կատարեին 'ի փա'ռս քսի այ
մերոյ և ամէն օրհնեա'լ ծնողին իւրոյ»[1]։

Անահիտին նվիրված աղբյուրներ են գոյություն ունեցել, որոնց վերագրվելիս է եղել բուժիչ հատկություններ, այդպիսի աղբյուրներից մեկը գտնվել է Այրարատի Մասյացոտն գավառի Ակոռի գյուղի մոտ և կոչվել է «Անահտական աղբիւր»[2]*, սա շնորհիվ յուր բուժիչ հատկությունների, հայտնի էր ամբողջ գավառում։*

Ակադեմիկոս Լ. Ա. Հովհաննիսյանը «Բժշկության պատմությունը Հայաստանում» աշխատության առաջին հատորում այն կարծիքն է հայտնել, թե հայերի մոտ Աստղիկն է հանդես եկել որպես բժշկության աստվածուհի[3]*։ Սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունը մեզ բերել է այն համոզման, որ բժշկության աստվածության գործոնները յուր մեջ մարմնավորել է Անահիտը, ոչ մի տեղ հիշատակություն չկա Աստղիկին վերագրվող բուժունակությունների մասին։*

Հեթանոսական բոլոր հին կրոններում մայր աստվածները հանդես են եկել միաժամանակ որպես ռազմի աստվածներ։ Այսպես, բաբելական դիցաբանության մեջ Իշտարը իրենից ներկայացնում էր երկակի բնույթ ունեցող աստվածություն, մի կողմից արգասավորություն-պտղաբերության, իսկ մյուս կողմից՝ ռազմի։ Արձանագրություններում նրա մասին ասվում է. «Իստար աստուածոց մեզ վեհուհի, պատերազմի տիրուհի»[4]*։ Կամ*

---

1 *«Յայսմաւուրք», Կոստանդնուպոլիս, ՌՆԾԶ, էջ ԻԸ։*

2 Ղ. Ալիշան, *Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 470։*

3 **Л. А. Оганесян,** История медицины в Армении в 5 частях, часть первая. Ереван, 1946, стр. 28, 49.

4 **Հ. Սանտալճեան,** *Ասորեստանեայ և պարսիկ սեպագիր արձանագրութիւնք, Վիեննա, 1901, էջ 88։*



Նկ. 3. Բաբելոնյան Իշտար

նրան ուղղված ուղերձներում կարդում ենք, «Իստար կռույ ու ճակատամարտի տիկինն՝ որ իմ քլմութիւնս կսիրէ իմ քովս կեցաւ, անոնց յաջնալինը խորտակեց,



Նկ. 4. Սիրիական Աստարտան առյուծի վրա

անոնց յարդարեալ ճակատը ճեղքեց»[1]*։ Թել-Ամարնայի Իշտարը համարվում է նաև պատերազմի աստվածուհի և*

[1] Հ. Սանտալճեան, *Ասորեստանեայ և պարսիկ սեպագիր արձանագրութիւնք, Վիեննա, 1901, էջ 192։*

պատկերվում է նետ ու աղեղը ձեռքին (Նկ. 3)։ Աստարտան ըստ կարթագենյան դրամների, նկարված է առյուծի վրա կանգնած, ձեռքին աղեղ (Նկ. 4), նույն ձևով պատկերվում է նաև Կիբելան։

Վերոհիշյալ ունակությունները վերագրվել են նաև մեր Անահիտին։ Անշուշտ, նա ևս սկզբնական շրջանում իր մեջ ամփոփել է ռազմի աստվածության հատկությունները, որոնք հետագայում անցել են Վահագնին։ Իսկ Վահագնի պաշտամունքը, մեր կարծիքով, ավելի ուշ շրջանում է կազմավորվել։

Անահտական պաշտամունքի մանրամասն ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Անահիտը տակավին իր մեջ պահպանել է ռազմի աստվածությանը վերագրվող հատկություններ։ Թագավորները Անահիտից խնդրում են զորություն իրենց թշնամիներին հաղթելու, ինչպես նաև իշխանություն՝ երկիրը ղեկավարելու համար. այս առումով խիստ հետաքրքրական է Գրիգոր Տաթևացու հետևյալ հիշատակությունը. Տրդատը բազում նվերներ է մատուցանում Անահիտին. «...որպէս թէ ՚ի նմանէ կարեալ զզօրութիւն յաղթութեան թշնամեացն, և զտէրութիւն իւր ի վերա աշխարհի»[1]։

Արմավիրի հունարեն արձանագրության մեջ ուշագրավ տեղեկություններ կան Անահիտի ռազմական բնույթ կրող ունակությունների մասին, ուր ասվում է. «Չկա որևէ տեղ ավելի ռազմատենչ աստվածուհի»։ Այս «ռազմատենչ աստվածուհին» մեր Անահիտն է, որը հելլենիստական ժամանակաշրջանում նույնացվել է հունական Արտեմիսի հետ։ Նշենք նաև, որ փոքրասիական դրամների վրա Անահիտը հանդես է եկել նետ ու աղեղը

---

[1] «Գիրք քարոզչութեան, որ կոչի ձմեռան հատոր Գրիգորի Տաթևացւոյ», Պոլիս, ՌՃՁԹ, էջ 342։

ձեռքին։ Հայկական դրամներում Անահիտը նույնպես պատկերվում է սաղավարտը գլխին[1], իսկ մի այլ դրամի վրա՝ նետ ու աղեղով[2], այս բոլոր նշանները խոսում են այն մասին, որ վաղ անցյալում Անահիտը եղել է նաև պատերազմի աստված։

Հարց է ծագում, ինչո՞վ բացատրել այն հանգամանքը, որ կին աստվածներին վերագրվում էին ռազմական ունակություններ և որտե՞ղ պետք է որոնենք այդ հարցի պարզաբանման արմատները։ Անշուշտ, դա պետք է փնտրել մայրիշխանության սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների մեջ, այն հասարակությունում, ուր սկզբնական շրջանում կարևոր դեր է խաղացել կինը։ Շնորհիվ իր տնտեսական արտոնյալ վիճակի, կինն է առաջին երկրագործը, կնոջ գծով էր հաշվվում ազգակցությունը, կնոջ շուրջն էր բոլորված նախնական հասարակական խմբակցությունը, այդ ժամանակաշրջանում գոյություն չուներ և չէր կարող գոյություն ունենալ որևէ արական աստվածություն, ավելորդ չէ նշել, որ սկսած վաղագույն շրջանից՝ պալեոլիթից, գտնված են բազմաթիվ կանացի արձաններ և քանդակներ, իսկ տղամարդկանց արձաններ՝ հատ ու կենտ, սրանց արձանները սկսում են մեծ թիվ կազմել միայն նեոլիթի շրջանից սկսած, այս հանգամանքը նույնպես խոսում է այն մասին, որ այդ վաղ շրջանում աստվածները եղել են գերազանցապես կանայք։

Մայրիշխանությանը հաջորդող հայրիշխանության շրջանում արդեն հանդես են գալիս ռազմի արական աստվածները, ստվերի տակ թողնելով նախկին կին աստվածներին։ Սակայն որոշ տեղեր վերապրուկային

[1] Ատրպետ, Հայ թագավորների դրամները, Ազգագրական հանդես, գիրք 22, Թիֆլիս, 1912, էջ 230։

[2] Հ. Տաշյան, Արշակունի դրամները, Վիեննա, 1917, էջ 131։

ձեռվ պահպանվել էին նախկին կին աստվածուհիների ռազմական հատկությունները, այս հանգամանքը նկատվում է Իշտարի, հունական Արտեմիսի և Անահիտի մոտ։

Սկզբնական շրջանում մայրաստվածությունը իր մեջ ամփոփում էր բազմաթիվ աստվածությունների ֆունկցիաներ՝ ռազմի, պտղաբերության, ջրի, սիրո և այլն։ Հետագայում (հայրիշխանության շրջանում) տեղի է ունենում մասնատում. ահա մեր Անահիտի պաշտամունքն էլ նույն պատկերն է ներկայացրել։ Մեր կարծիքով, հին հայերի մոտ վաղ շրջանում Անահիտի և Աստղիկի պաշտամունքը միաձույլ է եղել, հետագայում մասնատվել է, ընդ որում, Անահիտի պաշտամունքի սիրային կողմը անցել է Աստղիկին։ Բաբելական, ինչպես նաև վրացական դիցաբանության մեջ այդ բանը տեղի չի ունեցել, և Լեկոտեյը հանդես է եկել որպես և՛ սիրո, և՛ պտղաբերության աստվածուհի։

Անահիտը որպես զգաստության աստվածուհի հանդես է եկել արդարության պաշտպանի դերում և որպես այդպիսին, նա գույքի և սեփականության պահապանն էր, նրա այդ ֆունկցիայի մասին հիշատակություններ կան Արմավիրի հունարեն արձանագրություններում, ուր աստվածուհին պահանջում էր գույքի բաժանումը և կալվածքների սահմանազատումը կատարել արդարացի կերպով։ Հիշենք, որ Անահիտին տրված էր արդարադատ մականունը, միաժամանակ Անահիտը հանդես է եկել նաև տան օջախի պահապանի դերում, որի մասին հետաքրքիր աղոթք է պահպանվել մեր ժողովրդի մեջ։

«... Լուսիկ, լուսիկ, երեք լուսիկ.
Երեքին հագածն է ճերմակ
Մեկն է Հիսուս, մեկն Մարիամ, կույս,
Մեկն էլ Օհան ոսկեբերան։

Մեկն դուռը կպահե, մեկն երդիքն,
Մեկն ալ գալած չարերս խափանե»[1]։

Այստեղ Մարիամը և Օհան Ոսկեբերանը հեթանոսական շրջանի անունների փոխարեն են օգտագործվում, ընդ որում Մարիամ Աստվածածինը մեր Անահիտն է։

Նման դերևատներով հանդես են եկել մյուս մայր աստվածները։ Այսպես, հունական դիցաբանության մեջ Արտեմիսին նույնպես վերագրվում էր նման ֆունկցիա. Սարդեսում գտնված լյուդիական մի արձանագրության մեջ գրված է. «Եվ ով որ մարմարե իմ պատկերը կամ իմ կալվածը բռնութեամբ հափշտակե, նրա տունը և ամբողջ գույքը թող ոչնչացնե Արտեմիսը»[2]։

Անահիտը որպես պտղաբերության աստվածուհի հանդես է եկել հացահատիկների հովանավորողի դերում, այդ մասին թեև ուղղակի հիշատակություններ չեն պահպանված, բայց աղբյուրների մանրամասն ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս մեր մտքի ճշտությունը։ Այսպես, արձանագրություններում Անահիտին տրվում է Գերանդավոր մականունը[3] (Իշտարին՝ պարտիզպան)[4], Անահիտի տոներին նրան նվիրում էին հացահատիկի փնջեր, վերոհիշյալ հանգամանքը ակներև է դարձնում Անահիտի աղերսը հացահատիկների հետ։

Հին Հռոմում կային պտղաբերության մի քանի աստ-

---

1 Գ. Սրվանձտյանց, *Համով հոտով*, Թիֆլիս, 1904, էջ 376։

2 Հ. Մանանդյան, *Արմավիրի հունարեն արձանագրությունները նոր լուսաբանությամբ*, Երևան, 1946, էջ 8։

3 *«Հայ բևեռաձև արձանագրութիւնք», լուսաբանեալ ի Մորթմանայ, թարգմ. ի գերմաներենէ Գէորգ Ա. Ապտուլլահեան, Կ. Պոլիս, 1872, էջ 36։*

4 Մ. Գ. Ցերանեան, *Քրիստոնեութեան և հին հեթանոսական կրօնքներու բաղդատականը*, Լոս-Անճըլըս, 1943, էջ 148։

վածներ՝ Դիանա, Ցերոնա, Դեմետրա, Վեստա, ավելի ուշ՝ Կիբելլա։

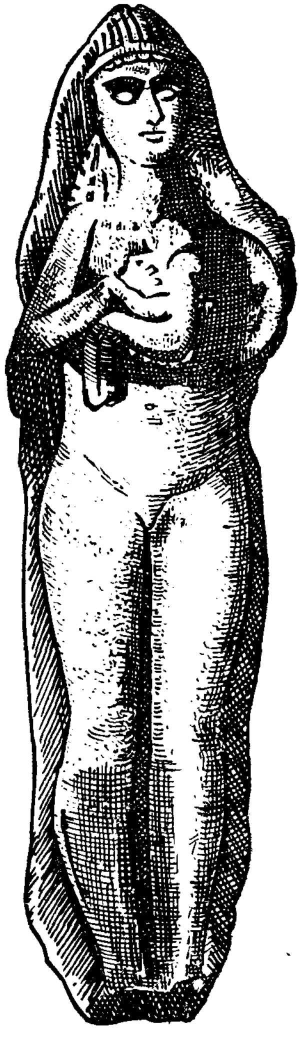
Աքխազների մոտ գոյություն ուներ պտղաբերության աստվածուհի Դադա անունով։ Ինչպես պնդում է Ջանաշիան, նա այգեգործության աստվածուհին էր, ըստ Մաջավարիանու, նա ընդհանուր ցանքսերի հովանավորող էր։ Բացի Դադայից, աքխազների մոտ եղել է նաև Իդար աստվածուհի (դարձյալ պտղաբերության), դա Իշտարի տարբերակներից մեկն է։ Մեզ մոտ պտղաբերության մի քանի աստվածուհիներ չեն եղել, այլ այդ բոլորը ամփոփված էր Անահիտի պաշտամունքի մեջ։ Անահիտը միաժամանակ նաև անասունների հովանավորողը և բազմացնողն է եղել, որի մասին Ավեստայում գրված է՝ նա մի սուրբ է, որ բազմացնում է հոտեր։

Այժմ պարզենք այն հարցը, թե Անահիտը ինչ աղերս է ունեցել լուսնի հետ։ Ըստ հին հիշատակությունների, հայերը լուսնին կոչել են Անահիտ և պաշտել նրան։ «Ըստ տուրանեան լեզուաց ստուգաբանութեան, Անահիտ, լուսին աստվածութիւն ըսել է»[1]։

Մայրաստվածության պաշտամունքի բարդ կոմպլեքսի մի տարրը լուսնի պաշտամունքն է եղել, որն ամենուր առնչվել է մայր աստվածուհու պաշտամունքի հետ. այսպես, լուսինը Իսիս անունով պաշտվել է եգիպտացիների կողմից։ Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Իսիսը պատկերվել է գեղեցիկ կնոջ կերպարանքով, գլխին մահիկ դրած, նրան նվիրում էին արջառ։ Նույն ձևով պատկերվել է նաև մեր Անահիտը։ Հույները լուսինը պաշտել են նրան Արտեմիս անվանելով, լատինները՝ Դիանա, արաբները՝ Ալիդդա, ասորեստանցիները՝ Միլիտա, փյունիկեցիները՝ Աստարտա և այլն։

---

[1] «Հայ բնեռաձև արձանագրութիւնք», լուսաբանել ի Մորթմանայ, էջ 36։



Նկ. 5. Բաբելոնյան Միլիտա
աստվածուհին

Անահիտի՝ լուսնի հետ ունեցած աղերսի մասին հետաքրքիր տեղեկություն կա «Օխտ անուն Անահիտ» ավանդությունում, որը գրի է առել Ատրպետը։ «Մեծամայր (Անահիտը—Կ. Մ.-Փ.) ինքը մահն է (լուսին), իրենից է ցայտում Լուսնթակի շողքերը, գիշերը մինչև լույս ինքն է լուսավորում ամբողջ աշխարհը»[1]։

Ինչպես բոլոր ժողովուրդներին, այնպես էլ հայերին մտքի զարգացման որոշ աստիճանում հատուկ է երկնային մարմինների պաշտամունքը։ Սկսած ամենավաղ շրջանից, մեզ մոտ տարածված է եղել լուսատու մարմինների պաշտամունքը, այդ մասին հիշատակություն կա Խորենացու մոտ, ըստ որի Հայաստանում կառուցված են եղել մեհյաններ, ուր դրվել են արևի և լուսնի արձանները։ Լուսնի պաշտամունքի առկայության մասին վկայում է նաև Եզնիկ Կողբացին։ Վերջինս, բանավեճ մղելով հեթանոսների դեմ, բողոքում է, գրելով. «Զիարդ պաշտիցեմք... զլուսին՝ որ ամսոյ ամսոյ հիւծանի, գրեթէ և մեռանի, և ապա սկիզբն առնու կենդանանալոյ, զի քեզ զյարութեան օրինակն նկարիցէ»[2]։

Հեթանոս հայերը, ինչպես վկայում է Անանիա Շիրակացին, լուսնին համարել են «դայակ և սնուցիչ բուսաց», նույն Շիրակացին «Յաղագս լուսնի» աշխատության մեջ գրում է. «Զի ի փոփոխմունս որ լինին ի լուսնի անասունք զլիութիւն առնուն. և տունկք օգնականութիւն գտանեն աճման սննդեան իւրեանց»[3]*։ Հետաքրքրական է,*

---

1 *«Հայաստանի կոչնակ», 1927, էջ 138։*

2 *Եզնկայ վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս,* **1914,** *էջ 12։*

3 Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն և տոմար, Երևան,* **1940,** *էջ 43։*

որ Դերսիմում գյուղացին սերմ ցանելիս ասում է՝ ըսլը լուսնկային[1]։

Մի ուրիշ հիշատակության մեջ լուսինը հսկում է խոտերին[2]։

Վերոհիշյալ խոսքերից պարզվում է, որ հին հայերը լուսնին վերագրել են արգասավոր հատկություններ, այն է՝ բույսերին սնող, անասուններին լիություն պարգևող և այլն։

Հին հայերի մոտ 7-րդ ամիսը նվիրված էր լուսնին և կոչվում էր մեհեկան, պարսկական մահ բառից, որ նշանակում է լուսին։ Լուսնին են նվիրված ամսվա 24-րդ և շաբաթվա առաջին օրերը։

Ի դեպ նկատենք, որ լուսնի պաշտամունքը ուրարտացիների մոտ նույնպես տեղ է գրավել։ Մհերի դռան արձանագրության մեջ լուսնի աստվածը կոչվում է Sin (Sieardi ըստ Գ. Ղափանցյանի Sel «գիշեր» և ardi «արև» այսինքն՝ «գիշերվա արև»)։

Նշենք նաև, որ վրացիների և աղվանների մոտ նույնպես լուսնի պաշտամունքը կարևոր տեղ է գրավել։ Նման փաստեր կարելի է շատ բերել։

Լուսնի պաշտամունքը քրիստոնեության շրջանում չանէացավ։ Վերապրուկային ձևով նա իր գոյությունը պահպանեց շատ երկար ժամանակ։ Այս հանգամանքը հիմք է տվել մի շարք ուսումնասիրողների այն կարծիքը հայտնելու, որ լուսնի պաշտամունքը հայերի մեջ չափազանց կարևոր տեղ է գրավել՝ ստվերի տակ թողնելով արևի պաշտամունքը։ Դրանց թվին է պատկանում

1 Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրությունը, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության սեկտորի արխիվ, էջ 504։

2 «Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ հայոց հայրապետի ճառք», Վենետիկ, 1860, էջ 118։

Մ. Աբեղյանը. «Հայաստանի մեջ,— գրում է նա,— լուսնի պաշտամունքը ավելի տարածված է, քան արեգակինը»[1]։ Այստեղ Աբեղյանը տուրք է տալիս Գ. Հուզինգի համալուսնապաշտական տեսությանը, որը, իհարկե, սխալ է ամբողջությամբ վերցրած. հարկ է առանց չափազանցության նշել, որ լուսնի պաշտամունքը կարևոր տեղ է գրավել հայ կրոնական հավատալիքներում։ Հայ ազգագրության մեջ պահպանված վերապրուկներից երևում է, որ լուսնին վերագրվել են պտղավորիչ, հովանավորիչ, պահպանիչ հատկություններ։ Մեր միտքը հաստատելու համար մեջ ենք բերում նրան ուղղված աղոթքից մի հատված.

«... Աշխարքին՝ խեր ու խաղաղութեն,
Թագաւորներուն՝ բարիշութեն
Մահին, թանկութեն,
Հացին, չէժանութեն,
Իմ տղեկներուն արևշատութէն
Իմ հոգուն, արքայութեն[2]։

Վարանդայում մինչև XX դարի սկզբները պահպանվել էր հետևյալ սովորությունը, այն է՝ չոքել նոր ծագող արեգակի և նորոգ լուսնյակի առջև և աղոթել. «Աստծոյ ցնծուղն տուած ըրիգնակ, այ մօրայ նոր ըլած լուսինկեայ, իմ երեսս քո ոտանըդ տակը, դու իմ խոխէքս պահես»[3]։

Ինչպես Հայաստանի բոլոր գավառներում, այնպես էլ Վարանդայում սովորություն կար նորածին լուսնին տես-

---

[1] M. Abeghian, Der armenische Wolksglaube, Leipziq, 1899, էջ 47։

[2] Բենսէ, Բուլանըխ, «Ազգագրական Հանդես», հատ. Զ, 1900, էջ 32։

[3] Ն. Լալայան, Վարանդա, «Ազգագրական Հանդես», հատ. Բ, 1897, էջ 216։

նելիս, բախտավոր մարդու երեսին նայել և կամ լուսնին փող ցույց տալ, որպեսզի այդ ամսում շատ փող ունենան։

Լուսնին վերագրվել է նաև արգասավորության ունակություն։ Այդ մասին վկայում է Նոր Բայազետում պահպանված հետաքրքիր սովորությունը՝ պատարագի միջոցին որդի չունեցող կանայք քահանային մի արծաթ դրամ էին տալիս, վերջինս վերցնում էր այն և լուսնակաձև կտրում, որը կինը կախում էր կրծքից, կարծելով, թե դրանով նա երեխա կունենա[1]։

Լուսնին վերագրվել են բուժիչ ունակություններ ևս, գորտնուկ ունեցողները բուժում էին հայցում լուսնից, նրան դիմելով հետևյալ խոսքերով.

«Լուսին՝ նոր,
Գորտնուկը՝ չոր»[2]։

Հետաքրքրական է, որ լուսնոտության բուժիչ համարվել է Անձևացյաց Հոգվոց վանքը, ուր անցյալում եղել է Անահիտին նվիրված մեհյաններից մեկը։

Պետական պատմական թանգարանում կան բազմաթիվ գազաթներ (սա արծաթե ֆեսի նման է), որոնց շուրջը կախված են արծաթե մահիկներ։ Պահպանված են նաև բազմաթիվ լուսնաձև չարախափան հմայիլներ, որոնք առնչվում են անասնապահության և երկրագործության հետ։

Լուսնի միջոցով կատարվում են նաև գուշակություններ։

Այսպիսով, լուսնին նույնպես վերագրվում են պտղա-

---

1 Ե. Լալայան, Դամբարանների պեղումները խորհրդային Հայաստանում, Երևան, 1931, էջ 210։

2 Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, «Ազգագրական Հանդես», հատ. Զ, 1900, էջ 345։

քերության, արգասավորության, ծննդաբերության հատկություններ, այսինքն՝ այն բնորոշ գծերը, որոնք Անահիտի պաշտամունքի հիմնագծերն են կազմում։ Մենք կարծում ենք, որ անահտական պաշտամունքի առաջին փուլը՝ տոտեմականը, աղերսվում է եզան, երինջի պաշտամունքի հետ, իսկ երկրորդը՝ լուսնի։

* * *

Անահիտի պաշտամունքի բազմակողմանի քննությունը մեզ բերում է այն համոզման, որ դրա արմատները գալիս են հեռավոր հնությունից, ինչպես հիշատակեցինք, մայրիշխանության շրջանից։ Մինչև XIX դարը շատ թույլ ըմբռնում կար մայրիշխանության մասին, միայն XIX դարի երկրորդ կեսից սկսած ստուգանաբար պարզություն է մտցվում այդ հարցի մեջ, հատկապես 1861 թվականից, երբ լույս տեսավ շվեյցարական պրոֆեսոր Բախոֆենի հռչակավոր «Մայրական իրավունք» աշխատությունը։ Այս երկը, ինչպես նշել է Ֆ. Էնգելսը, հեղաշրջիչ նշանակություն ունեցավ հասարակության զարգացման շրջանների ուսումնասիրման հարցում։ Այն հատկապես կարևոր է ընտանիքի զարգացման պատմության մթին հարցերը պարզելու տեսակետից։ «Ընտանիքի պատմությունը,— գրում է Էնգելսը,— սկսվում է 1861 թվականից, երբ լույս տեսավ Բախոֆենի «Մայրական իրավունքը»[1]։ Բախոֆենը ապացուցել է, որ հասարակության զարգացման պատմության մեջ եղել է մի շրջան, ուր կինը, խմբամուսնության հետևանքով, երեխայի ծնողը և նրա պահողն է համարվել, իսկ հայրը մնացել է անհայտ, այդ իսկ պատճառով, ազգակցու-

---

[1] Ֆ. Էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1940, էջ 10։

թյունը, ժառանգությունը միայն մայրական գծով է ճանաչվել, ահա այս շրջանը նա անվանեց մայրիշխանություն։ Բայց Բախոֆենի իդեալիստական աշխարհայացքը նրան հնարավորություն չտվեց մինչև վերջ գիտական հիմնավորում տալ այդ հարցին։ Նա անտեսում էր մայրիշխանության սոցիալ-տնտեսական հիմքերը, չէր տեսնում տնտեսական այն բազիսը, որի վրա բարձրանում էր մայրիշխանության հոգևոր շենքը։ Մայրիշխանության գիտական հիմնավորումը տվեց Ֆ. Էնգելսը «Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը» աշխատության մեջ, ցույց տալով, որ մայրիշխանության հարցերի պարզաբանությունը պետք է որոնել ոչ թե կրոնական հարցերում (ինչպես այդ անում էր Բախոֆենը), այլ տվյալ պատմական ժամանակաշրջանի սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների ընդերքում։ Կինը, տնտեսության մեջ կարևոր դեր խաղալով, մեծ տեղ ուներ նաև այդ ժամանակաշրջանի կրոնական հավատալիքներում։ Սկսած ամենավաղ շրջանից, գտնված են կանանց բազմաթիվ արձաններ, այնինչ տղամարդկանց արձաններ կամ չեն գտնվել, կամ չափազանց քիչ են։ Սա, իհարկե, խոսում է հօգուտ մայրիշխանության։ Մեզ մոտ նույնպես Շրեշ բլուրում հնագիտական հետախուզումների ժամանակ գտնված է մի կավե հնագույն կանացի արձանիկ (նկ. 6) (2-րդ հազարամյակ մ.թ.ա.), որը պահպանվում է Պետական պատմական թանգարանում։ Վերջերս Կըզըլ-Թափայում (էջմիածնի շրջան) հայտնաբերվել է շատ ուշագրավ կնոջ կավե փոքրիկ արձանիկ (նկ. 7), որ թվագրվում է XIII—XII դարերով մ.թ.ա.[1]։ Օրինյակյան-սոլյուտրեյան շրջանից մեզ հասել է մի չա-

[1] Լ. Բարսեղյան, *Ուշ բրոնզե էպոխայի մի քանի նորահայտ պաշտամունքային հուշարձաններ*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1962, № 3, էջ 159։



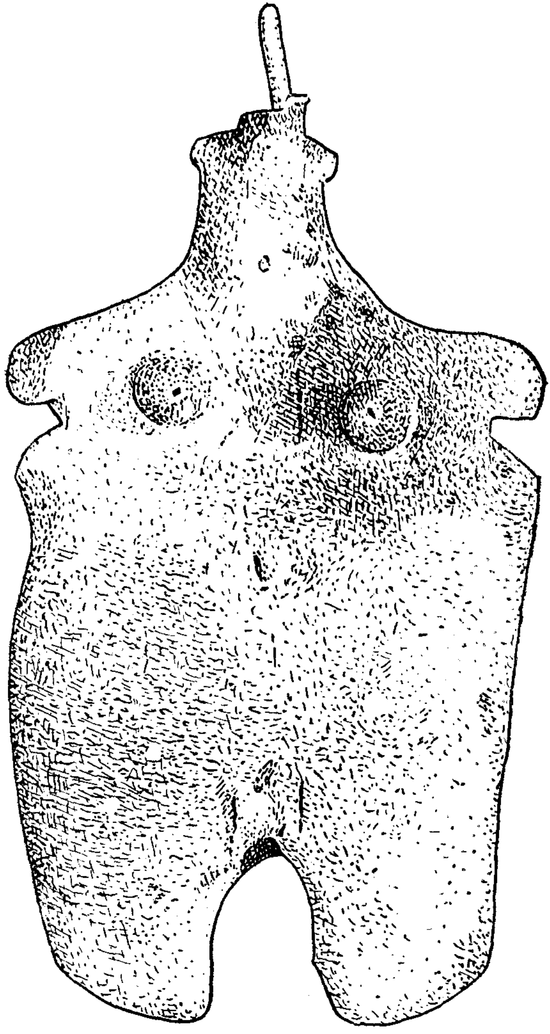
Նկ. 6. Կանացի կավե արձանիկ գտնված Կըզըլ-Թափայում
(13—12-րդ դ.դ. մ.թ.ա.)

փազանց հետաքրքիր քանդակ (Ֆրանսիա), որը պատկերում է կնոջ ձեռքին եղջյուր (առատություն)։ Հետաքրքրական է, որ հետագայում հանդես եկած մայր աստվածուհիները ամենուր պատկերվում էին եղջյուրը ձեռքին, որը առնչվում էր բերքատվության, արգասավորության սկզբունքի հետ։ Այս քանդակը մայրաստվածուհիների նախատիպն է։ Պատմական վաղ ժամանակներից սկսած, կրոնական հարաբերություններում չափազանց կարևոր դեր էր խաղում կինը, այդ շրջանում բոլոր աստվածուհիները գրեթե կանայք էին, ի թիվս որոնց նաև ռազմի աստվածները։ Հետագա շրջանում արտադրողական միջոցների կատարելագործումով ու զարգացմամբ փոխվում են նաև հասարակական ձևերը։ Մայրիշխանությունը քայքայվելով, տեղի է տալիս հայրիշխանությանը, կնոջ ղեկավար դիրքը ընկնում է։ «Մայրական իրավունքի տապալումը,— գրում է Ֆ. Էնգելսը,— կանացի սեռի համաշխարհային-պատմական պարտությունն է»[1]։ Չնայած մայրական իշխանությունը տապալվում է, այնուամենայնիվ, դեռևս կին աստվածները բավականին երկար ժամանակ պահպանում են իրենց հեղինակավոր տեղը դիցաբանության մեջ։ Դա, իհարկե, պետք է բացատրել երբեմնի գոյություն ունեցած մայրիշխանությամբ։ «Մինչդեռ,— ինչպես Մարքսն է նկատում,— գրում է Ֆ. Էնգելսը,— աստվածուհիների դիրքը դիցաբանության մեջ պատկերացնում է մեզ մի ավելի վաղ ժամանակաշրջան, երբ կանայք ավելի ազատ և պատվավոր դիրք ունեին, հերոսական շրջանում մենք կնոջն արդեն տղամարդու գերիշխանությամբ և ստրկուհիների մրցմամբ նվաստացած ենք տեսնում»[2]։

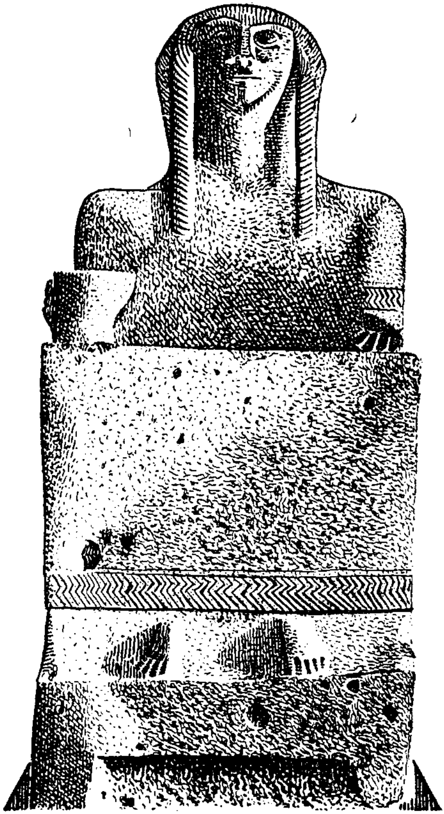
---

[1] **Ֆ. Էնգելս**, *Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, էջ 69։*

[2] *Նույն տեղում, էջ 75։*



Նկ. 7. Կանացի կավե արձանիկ գտնված Շրեշ-բլուրում
(2-րդ հազարամյակ մ.թ.ա.)



Նկ. 8. Մայր աստվածուհին գահի վրա (Փոքր Ասիա)

Անահիտի պաշտամունքը շատ հին է, և նա տարածված է եղել Փոքր Ասիայում, որ հատկապես իշխող էր կնոջ սկզբունքը, հանձին «Մեծ աստվածամոր»։ Մա Կիբելա, խեթերի մոտ՝ Հեպիտ և այլն։ Այս հանգամանքը նույնպես խոսում է այն մասին, որ մայրիշխանությունը Փոքր Ասիայում ավելի ուժեղ է եղել, քան Պարսկաստա-

նում։ Փոքր Ասիայում կատարված նորագույն պեղումները հաստատում են, որ դեռևս 5000 տարի մեր թվագրությունից առաջ գոյություն է ունեցել եզան և մայր դիցուհու պաշտամունքը։ Նինվեի մոտ գտնվող Արփաչայի Թելում կատարված հետախուզումների հետևանքով հանդես բերված մանրանկարները ապացուցեցին, որ մայրաստվածուհու պաշտամունքը Առաջավոր Ասիայում նույնպես եղել է 4000 տարի մեր թվագրությունից առաջ։ Կարմիր բլուրում նույնպես հայտնաբերված են բազմաթիվ կուռքեր կանանց պատկերներով, որոնց պաշտամունքը աղերսվել է բուսականության հետ։ Այդ պաշտամունքային մնացուկները, ինչպես ճիշտ նկատում է Հնագետ Հ. Մարտիրոսյանը, խոսում են այն մասին, որ Ուրարտուում ուժեղ է եղել մայրիշխանությունը[1]։ Այնինչ, Պարսկաստանում մայրաստվածուհու պաշտամունքը ուշ է հանդես եկել, կրելով իր վրա Միջագետքի ազդեցությունը։

Կրոնական մտածողության մեջ որոշ փոփոխություններ են տեղի ունենում։ Ըստ Ավեստայի, աստվածները և ոգիները բաժանվում են երեք խմբի. 1. Ամաշա-Սպանտաներ, սրանք վեց գլխավոր աստվածներ էին, ի թիվս որոնց նաև Ահուրա-Մազդան, 2. Ազատներ, սրանց թիվը երեսուն էր, դրանք բարի ոգիներ էին, որոնք կոչված էին բարի գործեր կատարելու և երկիրը պտղաբերելու, նրանց թվին էր պատկանում Անահիտը, 3. Ֆրավաշիներ, սրանք բազմաթիվ ոգիներ էին։ Միջագետքի և Փոքրասիական ազդեցության հետևանքով, Անահիտը երկրորդական ոգի լինելուց վեր է ածվում առաջնակարգ աստվածության։ Սկզբնական շրջանում նա միայն ջրային ոգի

---

[1] **А. А. Мартиросян,** Город Тейшебаини, по раскопкам 1947—1958 гг., Ереван, 1961, стр. 78.



Նկ. 9. Ուրարտական աստվածուհու արձանիկ

էր, իսկ հետագայում նա արդեն դառնում է պտղաբերության, արգասավորության աստվածուհի։ Այս պրոցեսում կարևոր դեր է խաղացել էլամը, որը կարծես մի տեսակ կապող օղակ է հանդիսացել բաբելական և պարսկա-

կան կուլտուրաների միջև։ Պարսկական սարահարթի բնակիչները Էլամի միջոցով համեմատաբար վաղ հաղորդակից դարձան բաբելական կուլտուրային, որը և բարերար ազդեցություն ունեցավ Պարսկաստանի վրա։ Սրանով, իհարկե, մենք չենք ցանկանում տուրք տալ Վինկլերի համաբաբելական դպրոցին, ըստ որի, արևելյան դիցաբանությունը իր ծագումով պարտական է Բաբելոնին։ Իհարկե, այս տեսակետը սխալ է, բայց այն իր մեջ պարունակում է ճշմարտության մասնիկ, դա այն է, որ բաբելական, կամ, ավելի ճիշտ, միջագետքյան կուլտուրան որոշ ազդեցություն է ունեցել արևելյան կուլտուրաների վրա, սակայն դրանից չպետք է բխեցնել, թե ամբողջ արևելյան կուլտուրան իր ծագումով պարտական է Բաբելոնին։

Միջագետքի և փոքրասիական ազդեցությունը նկատելի է հատկապես պարսկական Անահիտի վրա, որի մասին ակադեմիկոս Բ. Տուրաևը հետևյալն է գրում. «Այն պաշտամունքը, որ հաճախ հանդիպում ենք Աքեմենյանների օրոք և ավելի ուշ, լայն տարածվել է, որ անկասկած սեմիտական կամ ընդհանրապես արևմտյան ծագում ունի, այդ պտղաբերության աստվածուհի Անահիտի պաշտամունքն է, որը միանգամայն համապատասխանում է Իշտարին, Աստարտային, Աֆրոդիտեին և այլն և ուներ նույն բնույթը։ Նրա պաշտամունքը տարածված էր հատկապես Կապադովկիայում և Հայաստանում, դա (Անահիտը) օտար տարր է իրանական կրոնում»[1]։

Մեր կարծիքով, ոչ միայն Անահիտի պաշտամունքի գծով, այլև ընդհանրապես հայ հեթանոսական կրոնը մեծ առնչություն չունի պարսկականի հետ, եղած աղերսներն էլ զարգացման ավելի ուշ շրջանին են վերաբերում։

---

[1] Б. Тураев, История Древнего Востока, т. I, Ленинград, 1935, стр. 147.

Դեռ ավելին, նա արմատական գծերով տարբերվում է պարսկականից. 1. Մեր հեթանոսական կրոնում շեշտված չէ դուալիզմը, որը պարսկական կրոնի բնորոշ գիծն էր կազմում։ 2. Պարսկական դիցարանի մեջ գրեթե գոյություն չունեին կին աստվածներ, եթե չհաշվենք Անահիտին, վերջինս էլ օտար ծագում ուներ, այնինչ հայ դիցարանը հարուստ է աստվածուհիներով՝ Անահիտ, Նանե, Աստղիկ, Սպանդարամետ, որոնց նշանակալից դեր էր վերագրվում։ Այս հանգամանքը մեր հեթանոսական կրոնը մոտեցնում է փոքրասիական և միջագետքյան դիցաբանությանը։ 3. Մեր դիցարանը հիմնված է ազգակցական սկզբունքի վրա, մի բան, որ մենք չենք նկատում Պարսկաստանում։ 4. Մի շարք ուսումնասիրողներ ցույց են տվել, որ պարսիկները մեծամեծ մեհյաններ չեն ունեցել, այլ կառուցել են միայն ատրուշաններ, որոնց մեջ միշտ վառ են պահել կրակը և, ինչպես վկայում է Մասպերոն, պարսիկները կրոնական ծիսակատարությունները կատարել են բացօթյա և շատ պարզ, այնինչ հայերի մոտ սովորություն կար կառուցել բազմաթիվ մեհյաններ, որոնք լի են եղել ոսկով և արծաթով, կրոնական տոները կատարվել են մեծ շքեղությամբ։ 5. Հայ հեթանոսական կրոնի մեջ կռապաշտությունը մեծ տեղ է բռնել, իսկ զրադաշտական կրոնում այս հանգամանքը բացակայել է։

Դիմենք հեթանոսության հետ առնչվող բառերի ստուգաբանությանը։ Հեթանոսական տերմինների մեծագույն մասը ասորական, ուրարտական, սումերական ծագում ունի։ Այսպես, քուրմ բառը առաջացել է ասորական* kumra[1] *բառից, որ նշանակում է քահանա, ասորական է նաև հեթանոս (*htnos, hetanos*) հասկացողությունը։*

---

[1] Հ. Աճառյան, *Արմատական բառարան, հատ. Զ, Երևան,* **1932**, *էջ 1537։*

Բագին բառը Մորթմանը մակաբերում է ուրարտական bag *բառից, որ նշանակում է աստված։ Դից բառը, ինչպես ցույց են տվել Վեբերը և ուրիշները, առաջացել է հաթական* ti-ia-u was-as[1] *աստված բառից, որը հոմանիշ է լատինական* deus-*ին։ Աստված, ըստ Հ. Տաշյանի*[2], *ծագել է ուրարտական* isutu-a-da-*ից, հաստատեմ, ստեղծեմ, հանգչիմ։ Սանտալճյանը*[3] *աստված բառը մակաբերում է ուրարտական* asta, aste *եղ,* astas *հաստատող, ստեղծող բառից։ Պաշտել բառը նմանություն ունի սուբարական* pactummi=*տեր բառին։ Պարսկական ծագում ունի միայն մեհյան*[4] *բառը։*

Այսպիսով, հեթանոսական տերմինների ստուգաբանությունը նույնպես ժխտում է պարսկական ազդեցությունը հայ հեթանոսական կրոնի վրա։

Ընդհանրապես պետք է նկատել, որ մեր Անահիտը նույնպես արմատապես տարբերվում է պարսկական Անահիտից։ Նախ՝ վերջինս միայն երկրորդական նշանակություն ունեցող աստված էր և հանդես էր գալիս որպես ջրի ոգի, այնինչ մեր Անահիտը տիրական աստվածուհի է, որի պաշտամունքի առջև նսեմանում էր անգամ Արամազդը։ Մեր Անահիտին, ինչպես փոքրասիական մայրաստվածուհիներին, վերագրվել են բժշկական ունակություններ, վերջինս բացակայել է պարսկական Անահիտի մոտ։ Մայր աստվածուհիների մեհյանների շուրջը ծաղկել է հետերիզմը, որը աղերս է ունեցել արգասավորության հետ։ Այս հանգամանքը նույնպես չի

1 Հ. Աճառյան, *Արմատական բառարան, հատ. Բ, Երևան, 1928, էջ 564—567։*

2 Մատիկեան, *«Հանդէս Ամսօրեայ», 1919, էջ 33։*

3 Հ. Աճառյան, *Արմատական բառարան, հատ. Ա, Երևան, 1927, էջ 580։*

4 **Նույն տեղում, էջ 957։**

նկատվում պարսկական Անահիտի մոտ։ Մայր աստվածուհիները իրենց մեջ ամփոփել են նաև ռազմի աստվածների ֆունկցիաները, մի բան, որ չի նկատվում պարսկական Անահիտի պաշտամունքի մեջ։

Ըստ մի շարք ուսումնասիրողների, ինչպես վերը նշեցինք, Անահիտը իրանական ծագում ունի և պարսիկներից Հայաստան է անցել դեռևս Աքեմենյան տիրապետության շրջանում։ Այս տեսակետը նրանք հիմնավորում են անվան լեզվական նմանությամբ, վերագրելով նրան այնպիսի գծեր, որոնք բնորոշ են իրանյան դիցուհուն, այսինքն՝ նշում են նրա արտաքին հատկանիշներն իրենց ստատիկ դրությամբ, առանց խորանալու դրանց ներքին էության մեջ ու առանց ծանրանալու դրանց զարգացման ստադիալ պահերի վրա։

Ինչումն են կայանում այդ անվանական նմանությունները։ Հայկական Անահիտ անունը համեմատենք Ավեստայի «Անահիտ»-ի կամ «Անահա»-ի հետ, որը իսկապես Արդվիսուրա կոչված աղբյուրի ածականն է, որով նշվում է վերջինիս մաքուր ու բեղմնավոր լինելը, իսկ ինքն աստվածությունը կոչվել է Արդվի։ Ուրեմն, տվյալ դեպքում պարսկական Անահիտը ոչ թե դիցուհի է, ինչպես հայկականը, այլ սոսկ Արդվի դիցուհու հատկությունը որոշող։ Այնուհետև, հիմնվում են հույն պատմագիր Ստրաբոնի վկայությունների վրա, ուր հիշատակվում է, թե պարսիկները Փոքր Ասիայում, Լյուդիայում, Կապադովկիայում ունեն Անահիտի պաշտման մեհյաններ՝ տարուշաններով ու քրմերով հանդերձ։ Հիրավի, Փոքր Ասիայում ծաղկում էր մայրաստվածուհիների պաշտամունքը, ի թիվս որի՝ նաև Անահիտի, բայց փոքրասիական այդ Անահիտը ոչ մի նմանություն չուներ պարսկական դիցուհու հետ, քանի որ վերջինի պաշտամունքը կապված էր մազդեական կրոնի, կրակի պաշ-



Նկ. 10. Աշտորետ աստվածուհին

տամունքի հետ, մի կարևոր հանգամանք, որ ցույց է տալիս պարսկականին անունով միայն հոմանիշ լինելը։ Պետք է նշել, որ Լյուդիայում և Կապադովկիայում պարսիկները յուրացրել էին տեղական Անահիտի պաշտա-



Նկ. 11. Իզիդա աստվածուհին

մունքը, միանգամայն վերափոխելով նրա պաշտամունքն ու նշանակությունն իրենց մազդեական պանթեոնին և կրոնական դավանությանը համեմատ։

Եթե նույնիսկ մի պահ կանգնած լինենք անունների նույնության սկզբունքի վրա և հայկական Անահիտի ծա-

գումը մեկնենք իրանականից, ապա ինչպես հաշտվել այն փաստի հետ, որ նույնանուն դիցուհիներից ավելի հնագույնը ծագումով, դեռևս երրորդ հազարամյակում գոյություն ուներ սեմիտական աշխարհում, օրինակ՝ Անատա դիցուհին՝ Եգիպտոսում, Անունիտը՝ Աքքադիայում (Սիպպարա քաղաքում), որոնք հոմանիշ էին Իշտար դիցուհուն և իրենց պաշտամունքով միանգամայն համանման հայկական Անահիտին։

Մյուս կողմից, տեսնում ենք, որ Անահիտ, Անատ, Անունիտ դիցուհիների անուններով ներկայացող միևնույն պաշտամունքը հանդես է գալիս Փոքր և Առաջավոր Ասիայում, թերևս և միջերկրածովյան աշխարհում՝ նաև այլ դիցուհիների անունով, ինչպես Իշտար, Կիբելա, Աստարտա, Աշտորետ (նկ. 10), Իզիդա (նկ. 11), իսկ ավելի ուշ, դասական աշխարհում՝ Աֆրոդիտե, Արտեմիս անուններով։ Ավելին, Հին Հայաստանի դիցարանում նույն այդ կրոնական պաշտամունքը երկճեղքված է եղել Անահիտ և Աստղիկ անուններով։ Նման երևույթ կարող ենք նաև նկատել հնադարյան և այլ պաշտամունքների մեջ՝ արական անուններով։

Տվյալ դեպքում դիցական հատուկ անունները մեզ համար ստանում են ձևական, երկրորդական նշանակություն։ Դրանք, կարելի է ասել, սոսկ տեղական պիտակներ էին մի ընդհանուր, ունիվերսալ բնույթ կրող պաշտամունքի՝ իր զարգացման տարբեր փուլերում։ Պաշտամունքը, որը հանդիսանում էր Փոքր և Առաջավոր Ասիայի ժողովուրդների սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների արգասիքը, ներկայացնում էր միևնույն սոցիալ-տնտեսական ֆորմացիայի զարգացման զանազան աստիճանները։ Հետևապես, այստեղ պաշտամունքի յուրացումների կամ փոխազդեցությունների մասին խոսք չի կարող լինել, բացառությամբ այն դեպքերի, երբ տի-

բակետող, իշխող դասակարգերի ու սրանց սպասարկու քրմերի միջոցով հետագայում հյուսվում էին կրոնական որոշ սիստեմներ, տեղական քաղաքական կազմակերպություններում դասակարգային տիրապետության սկզբունքները գաղափարախոսորեն հիմնավորելու համար։

Սակայն, այնուհանդերձ, երբ խոսք է ծագում յուրացման կամ ազդեցության մասին, այդ թերևս կարող է վերաբերվել ոչ թե պաշտամունքի ներքին բովանդակությանը, նրա հիմնական տարրերին, այլ միայն հատուկ դիցանուններին։ Բայց այդ հատուկ անուններն էլ ինքնին մեզ համար երկրորդական նշանակություն են ստանում, քանի որ հիշյալ անունների ներքո պարունակվող պաշտամունքներն իրականում անհարիր էին այդ անուններին, որոնք սոսկ արտաքին պիտակներ էին հանդիսանում։ Վերջապես, պետք է դեն նետել այն սխալ կարծիքը, թե հայ հեթանոսական կրոնը ձևավորվել է պարսկական, հունական, ասորական կրոնների ազդեցության տակ։ Այս տեսակետի կողմնակիցները մի կողմից զանց են առնում հայ հոգևոր մշակույթի ընդհանուր հին արևելյան և բուն տեղական շատ հին արմատներն ու ակունքները, մյուս կողմից՝ բոլորովին անտեսում նրա ազդեցությունը հարևան ժողովուրդների վրա և աշխատում են հայ հոգևոր մշակույթի բոլոր հարցերը բացատրել միայն փոխազդեցություններով։ Այս առումով միանգամայն իրավացի է Հ. Ա. Օրբելին, երբ գրում է. «...Հին հայոց դիցաբանությունը պետք է լիներ իրանական և լավագույն դեպքում հելլենական դիցաբանության սոսկ նմանակերպը։ Հայաստանին լավագույն դեպքում թողնվում էր ճոճանակի դերը, որը տարբերվում էր երկու ուժեղ բևեռների միջև, ըստ որում մոռացվում էր այն դերը, որ Հայաստանը և հայ ժողովուրդը կարող էին խա-

ղալ և խաղացին Իրանի կուլտուրայի, այդ թվում նաև նրա հոգևոր կուլտուրայի տարբեր կողմերի մշակման մեջ»[1]։

Վերն ասածից պարզվում է, որ մեր Անահիտը պարսկական Անահիտից չի ծագում, այլ հին արևելյան ընդհանուր ծագումով հանդերձ, տեղական աստվածուհի է, նրա պաշտամունքը ձևավորվել է շատ հնում Հայասա-Ազզի երկրում, կրելով Փոքր Ասիայի ազդեցությունը։ Այս միտքը հաստատվում է հենց այն փաստով, որ մեր հեթանոսական պանթեոնը գրեթե ամբողջովին կենտրոնացած է Եկեղյաց գավառում։ Եվ ճիշտ է Քրայցերը, երբ հայոց Անահիտին համարում է նախատիպ ամենայն Անահտաց[2]։

Անահտական պաշտամունքի բուն կենտրոնը, ինչպես նշեցինք, եղել է Հայասա-Ազզի երկիրը։ Ինչպես ապացուցել են նորագույն ուսումնասիրությունները, հայասաները մեր թվարկությունից առաջ VII դարից սկսած շարժվում են դեպի Ուրարտու և բնակություն հաստատում կենտրոնական Հայաստանում, այդ իսկ պատճառով Հայասա-Ազզի երկիրը ընկնում է հարևան ցեղերի գերիշխանության տակ և հարկ է զգացվում Արտաշես I-ի ժամանակ նորից միավորել։ Մեր կարծիքով, հայասաներն են իրենց հետ բերել անահտական պաշտամունքը, որն այնքան տարածված էր Փոքր Ասիայում, ուր հատկապես ուժեղ էր մայրիշխանության գաղափարախոսությունը և նրանց միջոցով է այն հաստատվել բովանդակ Հայաստանում։

---

1 Հ. Ա. Օրբելի, *Սասունցի Դավիթ էպոսը, «Խորհրդային գրականություն», 1939, № 8—9, էջ 15։*

2 Ղ. Ալիշան, *Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 265։*

ԳԼՈՒԽ ՉՈՐՐՈՐԴ

ԱՆԱՀԻՏԻ ԱՂԵՐՍԸ ՏՈՏԵՄԻԶՄԻ ՀԵՏ

Տոտեմիզմը ամենապրիմիտիվ և ամենատարածված կրոնա-սոցիալական սիստեմն է, նա դեգերում է հավատքի ամենաստորին աստիճանում, հիմք ունենալով տոտեմի յուրահատուկ պաշտամունքը։ Տոտեմիզմ տերմինը մակաբերվում է «տոտեմ» բառից, որը վերցված է Հյուսիսային Ամերիկայի բնիկների՝ հնդիկների Չիպպեվեյ ցեղի ալգոնկինների բարբառից։ Տոտեմն առաջացել է ot-tem-*ից, որը նրանց լեզվում նշանակում է «նրա սերունդը», «նրա տոհմը»։ Տոտեմիզմի շատ հարցեր տակավին պարզված չեն, նրա մասին արդի ազգագրության մեջ գոյություն ունեն իրար հակասող բազմաթիվ տեսակետներ։ Տոտեմիզմը նախնական հավատալիքների այն սիստեմն է, ուր մարդն ինչ-որ կապ է տեսնում իր և կենդանու ու բույսի միջև, ընդ որում իր սերումը կապում է այդ կենդանու կամ բույսի հետ, ուստի նրան պաշտում է։ Մի շարք գիտնականներ հանգամանորեն ուսումնասիրելով տոտեմիզմը, եկել են այն եզրակացության, որ այն սերտ աղերսվում է անիմիզմի հետ, և որ, առանց նախապես ծանոթ լինելու անիմիզմին, անհնարին է հասկանալ տոտեմիզմի սկզբունքները։*

Շատ գիտնականներ ցանկանում են ինչ որ անջրպետ անցկացնել անիմիզմի և տոտեմիզմի միջև, գտնելով, որ տոտեմիզմը առանձին հոգևոր կատեգորիա է և հաջորդում է անիմիզմին: Դա սխալ է: Թե տոտեմիզմը և թե անիմիզմը գտնվում են հավատքի ամենացածր աստիճանում, ծագել են միաժամանակ՝ վայրենության միջին շրջանում: Տոտեմիզմը, որպես հոգևոր սիստեմ, իր էությամբ ամբողջովին սոցիալական է, նրա արմատները թաղված են հավաքչական աշխատանքով և որսորդությամբ զբաղվող ցեղերի տնտեսության մեջ: Մեր նպատակից դուրս է տալ հայ տոտեմիզմի կարևորագույն հարցերի լուսաբանությունը, մենք կանգ կառնենք միայն Անահիտի հետ առնչվող ցուլի և եղան պաշտամունքի վրա:

Կրոնի զարգացման սկզբնական շրջանում (անիմիզմ, տոտեմիզմ) գոյություն չունեին աստվածներ, պաշտամունքի առարկա էին այս կամ այն կենդանիները: Աստվածների պաշտամունքը հանդես է գալիս հետագա շրջանում, երբ արտադրողական ուժերի զարգացման հետեվանքով տոհմային կարգերը աստիճանաբար սկսում են քայքայվել: Այդ շրջանում տոտեմին տրվում է մարդկային կերպար. «Հետզհետե,— գրում է Շտերնբերգը,— տոտեմային դասի պաշտամունքից առաջանում է անհատի պաշտամունքը, որը վեր է ածվում մարդեղայնացված էակի...»[1]: Եվ այս հանգամանքն է պատճառը, որ ուշ շրջանում հանդես եկող աստվածները հաճախ ունեին կենդանական կերպար, այսպես՝ բաբելական Մարդուկը՝ մողեսի, եգիպտական Իպիդան՝ կովի, Պտա-Սոկարը՝ եղան և այլն: Վերոհիշյալ փաստերը խոսում են

[1] **Брокгауз и Эфрон**, Энциклопедический словарь, т. 66, стр. 660.

այն մասին, որ այդ աստվածների պաշտամունքը վաղ շրջանում անքակտելիորեն կապված է եղել հիշյալ տոտեմների հետ և առաջացել է նրանց պաշտամունքից։

Մայրաստվածուհիների պաշտամունքը սերտորեն աղերսվել է եզան, կովի և ցուլի պաշտամունքների հետ։ Հնդկական պտղաբերության և սիրո աստվածուհի Լակշմի տոտեմը եղել է կովը. գտնված են մի շարք դրամներ՝ նվիրված այդ աստվածուհուն, որոնց մի երեսին աստվածուհու պատկերն է, մյուսին՝ կովի։ Բաբելական գլաններում Իշտարը պատկերվում է եզան հետ միասին, իսկ մի այլ տեղ՝ կովի գլխով[1]։ Փոքր Ասիայում գտնված են խեթական ծագում ունեցող բազմաթիվ պատկերներ, ուր նկարված է մայր աստվածուհին, իսկ մյուս երեսին (կամ ավելի ճիշտ՝ կողքին)՝ եզան պատկերը։ Ըստ Ջախարովի, մայր աստվածուհու պաշտամունքը (առնչված եզան հետ) տարածված էր ոչ միայն խեթերի, այլև բոլոր փոքրասիական ժողովուրդների մեջ։

Հետաքրքրական է, որ կոլխիդական դրամների (V դար մ.թ.ա.) մի երեսին պատկերվում էր մայր աստվածուհու պատկերը, իսկ մյուս երեսին՝ եզան[2]։

Տոտեմիզմի բնորոշ գծերից մեկն այն է, որ տոտեմին, որից իրենք իրենց սերված են համարում, տալիս են հատուկ պատիվներ և աշխատում են այդ տոտեմին պահել իրենց մոտ։ Հետագայում այդ սովորությունից առաջ է եկել տոտեմական կենդանիներին մեհյանների շուրջը պահելու սովորությունը։ «Այստեղից առաջ եկավ կենդանիներին տաճարներում պահելու և նրանց աստ-

---

[1] Религиозные верования с древнейших времен до наших дней, сборник лекций и статей иностранных ученых и публицистов. С.-Пб. 1900, стр. 19.

[2] **Н. Бердзенишвили, И. Джавахишвили, С. Джанашиа,** История Грузии, ч. I, Тбилиси, 1950, стр. 54.

վածային պատիվներ մատուցելու սովորությունը, ինչպես Եգիպտոսում»[1]։ Անահիտի մեհյանի շուրջը, ինչպես վկայում են մատենագիրները, ազատ շրջում էին ցուլերի և երինջների հոտեր, որոնք նվիրված էին Անահիտին։ Այդ մասին Պլուտարքոսը հետևյալն է գրում. «Անդանօր 'ի շրջակայսն էին արօտական երինջք նուիրականք Արտեմեայ պարսկականի. զայն դիցուհի պաշտեն բարբարոսք բնակաւորք յայնկոյս Եփրատայ։ Եւ զայն երինջսն առնուն նոքա առ ի զոհ միայն, թողեալ այնպես 'ի դաշտին արձակս թափառականս, խարանեալ ի նոսա խարան զդիցուհւոյն ջահ մի իսկ ունել ի նոցանէ առ ի զոհ ոչ հեշտին ինչ է»[2]։ Պլուտարքոսի վերոհիշյալ տեղեկությունը վերաբերվում է Եկեղյաց գավառի Երիզա ավանում գտնվող հռչակավոր անահտական տաճարին։

Հայկական Պետական Ձեռագրատան № 2679 ձեռագրում, որը թղթե ամենահին ձեռագիրն է, գրված 971—972 թթ. (ժամանակագրության հեղինակն է Գիշի որդի Հովհաննես ավագ երեցը), կա մի հետաքրքիր հիշատակություն այն մասին, որ Անահիտին նվիրում էին կապույտ երինջներ. «Տրդատ յառաջին ամի եա նուերս Անախտա Կապուտակ երինջ ի գեղն Երիզա»[3]։

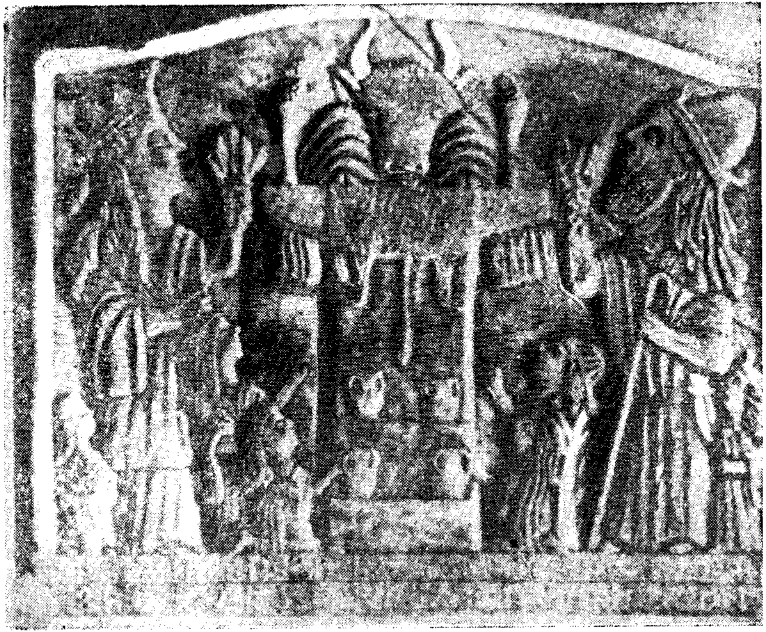
Երբ Լուկուլոսը պետք է անցներ Եփրատը, Անահիտին նվիրված երինջներից մեկը, գրում է Պլուտարքոսը, «... գլուխն խոնարհեցուցեալ՝ իբրու եթէ 'ի փոկոյ իմեքէ թեքեալ պարանոցին, ինքնանուէր այնպէս կայր 'ի զոհ Լուկուղղեայ։ Նա առեալ յաղեր յայնժամ և ցուլ մի ևս 'ի

---

[1] Брокгауз и Эфрон, т. 66, стр. 657.

[2] «Պլուտարքեայ Քերովնացւոյ Զուգակշեռք», հատ. Գ, թարգմ. Թոմաճեան, Վենետիկ, 1833, էջ 562։

[3] «Մանր ժամանակագրություններ XIII—XVIII դարերի», հատ. 2, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956, էջ 10։



Նկ. 12. Ձոնված եզի պաշտամունք (Կովկասից) հին հայկական և վրացական երկտող արձանագրությամբ

զոհ։ Եփրատայ ի շնորհս գեղեցիկ անցիցն»[1]։ Լուկուլոսը դա համարեց բարեգուշակ նշան արշավանքը հաջողությամբ ավարտելու համար, բայց չնայած դրան, նրա ներխուժումը Հայաստան վերջացավ կատարյալ պարտությամբ։ Իհարկե, այստեղ մեզ համար կարևոր է ոչ թե Պլուտարքոսի հաղորդած այս կիսառասպելը, այլ Անահիտին նվիրված երինջների առկայությունը։

Անահիտին նվիրված կենդանիները գտնվում էին տաբուի ներքո, ոչ որ չէր կարող նրանց ձեռք տալ։ Նրանք համարվում էին սրբազան և գտնվում էին աստվածուհու հովանավորության տակ։ Մյուս մայր աստվածուհիներին նույնպես նվիրված էին կովեր, ցուլեր։ Հնդկական Շիվա աստծուն նվիրված ցուլերը ազատ թափառում էին ճանապարհներին, ինչպես նաև բազմաթիվ կովեր և եզներ էին պահվում տաճարներում։ Անահիտի վերաբերյալ հիշատակությունների մեջ նրան տրվում էր ցլապահ մակդիրը[2]։ Ցուլը հանդես էր գալիս որպես պտղաբերության խորհրդանշան, նրա մեջ մարմնավորվում էր արգասավորության սկզբունքը և պատահական չէր, որ պտղաբերության, արգասավորության բոլոր աստվածուհիների նվիրական կենդանին համարվում էր ցուլը։ Հայաստանում գտնված են եզան, ցուլի պաշտամունքին վերաբերվող բազմաթիվ նյութեր, որոնք վկայում են, որ Անահիտի բարդ կոմպլեքսի մի կողմը կազմող վերոհիշյալ պաշտամունքը կարևոր տեղ է գրավել հեթանոս հայերի հոգևոր կյանքում։

Ուրմիայի շրջանի Ղուշչի գյուղի ավերակներում գտնվել է մի գոտու կտոր, որի վրա քանդակված են

---

[1] «Պլուտարքեայ Քերովնացւոյ Զուգակշիռք», հատ. Գ, թարգմ. Ե. Թոմաճեան, Վենետիկ, 1833, էջ 563։

[2] Խ. Սամուելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, առաջին հատոր, էջ 178։

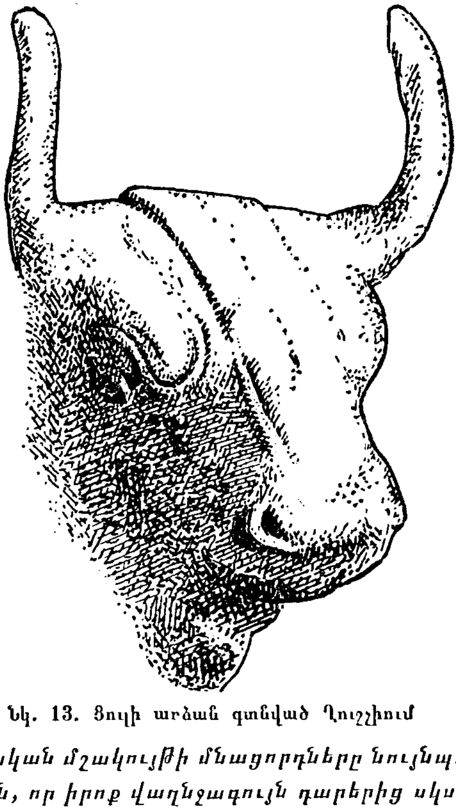
շարք-շարք երեք առյուծ և ցուլ կամ եզ, ընդ որում, կարծես ցուլերը փախչում են, իսկ առյուծները հետամուտ են լինում նրանց։ Հավանաբար այդ գոտին Անահիտի կամ այսպիսի մեհյանի քրմապետերից մեկի գոտին է։ Ուշագրավ է, որ ցուլերի շուրջը պատկերված են հացահատիկի արտեր, որոնց մեջ, ինչպես ճիշտ կերպով նկատել է Առրպետը, քանդակագործը դրել է իր խորհրդավոր մտքերը, հացահատիկը կապելով ցուլերի հետ։ Հայերի մոտ հացը համարվում էր եզան վաստակ, որի վերաբերյալ պահպանվել է հետևյալ ուշագրավ երգը.

«Յա հաց, հացի հրեշտակ
Արդար եզան վաստակ...»[1]։

Հետևյալ սովորությունը, որը գոյություն ուներ Հայաստանի գրեթե բոլոր գավառներում, նույնպես առնչվում է ցուլի կամ եզան արգասավոր բնույթի հետ։ Հարսանեկան եզը կամ արջառը մորթում էին, փեսացուի մայրը՝ կողպեք, իսկ քավորը դանակ էր բերում, թաթախելով արյան մեջ, փակում կողպեքը, որը փեսացուի մայրը պահում էր իր մոտ և բաց էր անում հարսի ու փեսի թագը վերցնելուց հետո, իսկ փեսացուն դանակը պահում էր իր մոտ, այն բացելով միայն առագաստի գիշերը։ Վերոհիշյալ արարողությունը կատարվում էր նրա համար, որպեսզի փեսան «կապ չընկներ», այսինքն՝ չկորցներ իր առնական ունակությունը։ Բակտրիական վազաներից մեկում, ուր պատկերվում է թագավորի ամուսնությունը, հարսնացուն նստած է եզան կաշուց պատրաստված գորգի վրա, որպեսզի վերջինս թագուհուն պարգևի արգասավորություն և հարստություն։ Հար-

[1] «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատոր Զ, Մոսկվա—Վաղպատ, 1906, էջ 297։

սանեկան հիմներում նույնպես բազմիցս նշվում է այս հանգամանքը։ Ցուլը որպես արգասավորության խորհրդանշան մեծ տեղ է ունեցել գրեթե բոլոր ժողովուրդների մեջ։ Ռգվեդայի երկրային ցուլի նկարագրության մեջ նշվում է սեռային տեսակետից նրա նշանակությունը։



Նկ. 13. Ցուլի արձան գտնված Դուշշիում

Նյութական մշակույթի մնացորդները նույնպես ապացուցում են, որ իրոք վաղնջագույն դարերից սկսած եզան և ցուլի պաշտամունքը մեծ դեր է խաղացել հայ կրոնական հավատալիքներում։ Ուրմիայի շրջանի Դուշշի գյու-

ղում 1905 թվականին դիպվածորեն բացվել է մի փոքրիկ մեհյան, ուր գտնվել է երկու արույրե արձան։ Ենթադրվում է, որ այդ արձաններից մեկը ցուլի է (նկ. 13), մյուսը՝ եզան։ Նույն Ղուշչի գյուղի ավերակների մեջ վերոհիշյալ արձանների հետ միասին գտնվել է նաև մի եզան մումիացված կմախք, որը դժբախտաբար բնակիչների կողմից փշրված և թափված է լինը։ 1895—1896 թվականներին ռուս հնագետ Ա. Իվանովսկին Նոր Բայազետի Գյոզալդարա գյուղում պեղումներ կատարելիս, հայտնաբերել է կավից շինած մի եզան գլուխ։ Նույնանման եզան գլուխ, բայց բրոնզից, գտել է Վ. Բելքը Գանձակի գավառի Ղարաքենդ գյուղում հնագիտական հետազոտումներ կատարելու ժամանակ։ Ֆրանսիացի հնագետ Ժակ Մորգանը Լոռու գավառի Շեյթան-Դաղում պեղումներ կատարելիս բացել է մի գերեզման, բաղկացած երկու խցից, առաջին խցիկում գտնվել է երկու մարդկային կմախք, իսկ երկրորդում՝ եզան մնացորդներ, մի քանի կոճակների հետ։ Դամբարանի մանրամասն ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ դա պաշտված եզան կամ ցուլի գերեզման պետք է եղած լինի՝ երկու քրմերի հետ թաղված։ Գեղարքունիքի գավառում՝ Մրթպների ձորում, 1908 թվականին Ե. Լալայանը պեղել է չափազանց հետաքրքիր մի դամբան, որի մասին հետևյալն է գրում. «Ութ խորանարդ մետրաչափ քարեր և բավական հող հանելուց հետո, բացվեց ամբողջ գերեզմանը վեց մետր երկարությամբ, 2,6 մետր լայնությամբ և 4 մետր խորությամբ։ Այս ընդարձակ տարածության մեջ, գերեզմանի երկարությամբ, հյուսիսային պատին կից, երեսը դեպի հարավ, աջ կողքի վրա պառկած էր մի մեծ եզան կմախք, որի գանգը վերցրի։ Գլխի մոտ ոչինչ չկար դրված, իսկ պոչի մոտ կային կավե ձագարաձև երեք խողովակ և մի խեցի, որը շատ նման

է այժմյան մեր գյուղերում և քաղաքներում գործածվող խնկանոցին։ Սրա մոտ էլ գտնվում էր մի փոքրիկ կավե արկղիկ, նախշերով զարդարված։ Թույլ եմ տալիս ինձ ենթադրելու, որ կովկասյան այս ապխսի պոչի մոտ դրված երեք խողովակը, որոնք հիշեցնում են ատրուշանները, դրվել են կրակի վրա, նրան ավելի բորբոքելու նպատակով և սրա մեջ ածել են խունկ, որ դրված է եղել այն կավե արկղիկի մեջ։ ...Սրանից քիչ հեռու, այդ սրբացած եզան ոտների մոտ, հետևապես և հարավային պատին կից, դրված էր մի պուլիկ ոչխարի ոսկորներով»[1]։

Վերոհիշյալ նկարագրությունից պարզ է դառնում, որ դա պաշտամունքի առարկա դարձած եզան գերեզման է, գերեզմանում գտնված ատրիբուտներն էլ փարատում են ամեն տեսակի կասկածները և հաստատում, որ դա հայաստանյան ապխսի գերեզման է։

Կյումոն եղբայրները Հայաստանում գտել են ցուլերի բազմաթիվ գլուխներ, ինչպես նաև ցուլի ամբողջական արձաններ, որոնք այժմ գտնվում են Բրիտանական թանգարանում։ «Այս լեռան վրայ, գոնէ ինչպէս հաւաստեցին մեզի, հողէ կհանեն հին կուռքեր. եւ իրօք ալ մեզի բերին պղնձէ փոքրիկ ցուլ մը շատ արուեստով, և ցլու գլուխ մը ալ զոր կրցանք բերել»[2]։ Վերջերս Կարմիր բլուրում կատարված պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել է եզան մի արձանիկ, որը ամրացված է եղել բրոնզյա ամանի վրա։

Ցուլի և եզան այսքան բազմաթիվ արձանների գտնվելը հիմք է տվել Ատրպետին ճիշտ կերպով ենթա-

---

[1] Ե. Լալայան, Դամբարանների պեղումները..., էջ 80։

[2] Ֆր. և Եվգ. Կյումոն Եղբարց Պոնտական ուսումնասիրութիւնք, էջ 277։

դրելու, որ ինչպես քրիստոնեական շրջանում ամեն մի տանը պահվում էին զանազան սրբերի նկարներ, որոնք մի տեսակ հովանավորողի դեր էին կատարում այդ ընտանիքի նկատմամբ, այնպես էլ հեթանոսական շրջանի ամեն երկրագործի օջախի գլխին բազմեցրած էր փոքրիկ եզան կամ ցուլի արձանը. վերջինս հովանավորում էր տան անասուններին, արտերին և բոստաններին։

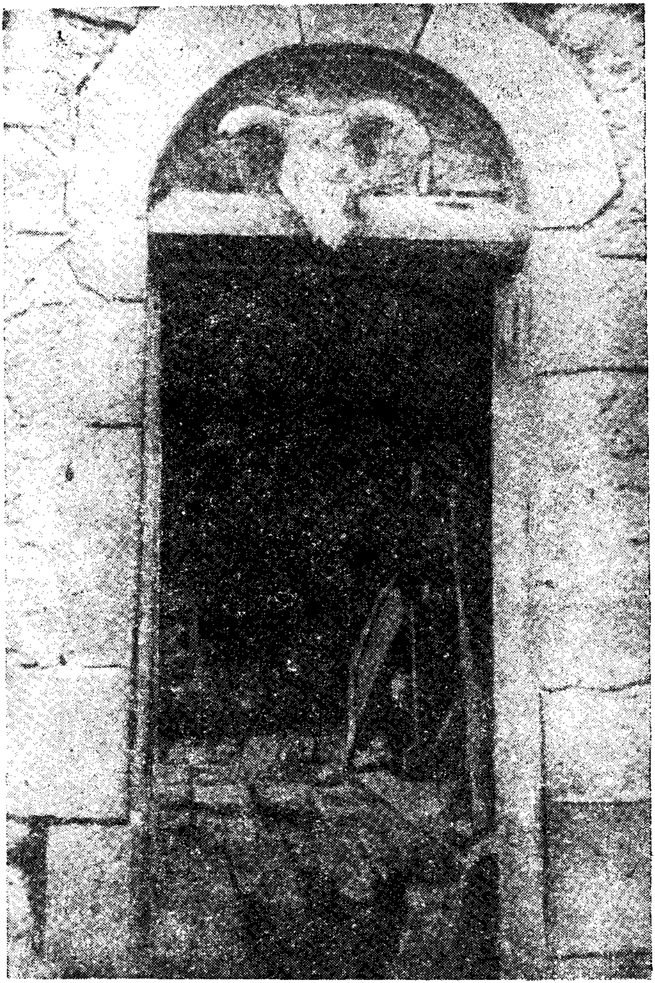
Սակայն սոսկ հնագիտական փոշիների դարավոր շերտերից լույս աշխարհ հանված փաստերը չեն, ինչպես նկատել է հանգուցյալ պրոֆեսոր Սամուելյանը, որոնք ապացուցում են եզան պաշտամունքի առկայությունը հին հայերի մեջ, այլ նրա պաշտամունքի վերապրուկները մենք գտնում ենք դեռևս XIX դարի երկրորդ կեսին։ Հայերը սովորություն ունեին տան ճակատից կախելու եզան գանգը (նկ. 14), որպեսզի վերջինս պահպանի տունը և առատություն պարգևի նրան։

Կենդանիների պաշտամունքը հատկապես լայն տարածված էր Եգիպտոսում, սակայն, առանձնապես պաշտվում էր եզը։ Վերջինիս պատճառները պետք է որոնել Եգիպտոսի տնտեսության երկրագործական բնույթի մեջ։ Մեմֆիս քաղաքի գլխավոր աստծու՝ Պտա-Սոկարի ներկայացուցիչը երկրի վրա Ապիսն էր, որին նվիրված Մեմֆիսում կար երկու տաճար։ Այդ եզը պետք է բոլորովին սև լիներ, ճակատի վրա քառակուսի սպիտակ խայտ պիտի ունենար, աջ կողի վրա մահիկ և այլն։ Ապիսին նվիրված տոնը տևում էր յոթ օր։ Երբ այդ եզը սատկում էր, ամբողջ Եգիպտոսը սուգ էր մտնում մինչև մի այլ նման նշաններով եզ գտնվելը,ապա սուգը փոխվում էր տոնի։ Եզան պաշտամունքը սերտ առնչություն ունի երկրագործության հետ, ուստի Հայաստանն էլ, որպես անհիշելի դարերից ի վեր երկրագործությամբ զբաղվող

երկիր, տակավին անաղարտ կերպով պահպանել է նրա պաշտամունքի մնացուկները։ Վասպուրականի ս. Բարդուղիմեոսի վանքում մինչև XX դարի սկզբները պահում էին մի կով կամ մի քանի գոմեշ, որոնք ամբողջովին սպիտակ էին, ում տանը այդպիսի գոմեշ էր ծնվում, հայի, թե քրդի, անմիջապես բերում հանձնում էին վանքին։ Այդ գոմեշները ազատ շրջում էին վանքի շրջակայքում, որովհետև սուրբ համարվելով, ոչ որ չէր համարձակվում նրանց վնասել։ Այդ գոմեշներին վերագրում էին նաև բուժիչ հատկություններ, այսպես, դող ունեցողները այդ գոմեշի մազերից պոկում էին մի քանիսը, տանում կրակի վրա ձգում և կռանում էին կրակի վրա, որպեսզի դրա ազդեցությամբ դողը անցնի։

Կյումոնը իր «Պոնտական ուսումնասիրություն» աշխատության մեջ վկայում է, թե Երզնկա քաղաքի շրջակայքում, ինչպես Լուկուլլոսի ժամանակ, ազատ շրջում էին գոմեշների նախիրները, որոնք նվիրված էին Անահիտ դյցուհուն։

Սղերթի վանքում պաշտամունքի առարկա էր ամբողջովին սպիտակ մի գոմեշ, նրան խնամում էին վանականները, իսկ կեր մատակարարում էր ամբողջ գավառը։ Այդ գոմեշը 1864 թվականին Ֆրանսիական կառավարության պահանջով բռնի կերպով տարվել է Փարիզ։ Մուշի Առաքելոց վանքում նույնպես պահվում էր նման նշաններ ունեցող մի եզ։ Խաթուն տիրամոր վանքում պահվում էին «տիրամոր» նշանով, այսինքն՝ ճակատին սպիտակ խալ ունեցող եզներ և կովեր։ Վերոհիշյալ օրինակները ցույց են տալիս, որ ոչ միայն հեռավոր անցյալում, այլև մինչև XX դարի սկզբները հայ ժողովրդի հավատալիքների մեջ կարևոր տեղ են բռնել եզան հետ առնչվող կրոնական հայացքները, և դա պա-



Նկ. 14. Եզան գանգը դռան վրա

տահական չէ՝ երկրագործությամբ զբաղվող բոլոր ժողովուրդների մեջ էլ եզան և ցուլի պաշտամունքը որույն տեղ է գրավել։

Տոտեմիզմի շրջանում, տոտեմական խմբակցությունները իրենց կոչում էին այս կամ այն կենդանու անունով, որից նրանք իրենց սերված էին համարում, ահա այդ կենդանու անունը վեր է ածվում հատուկ անունի։ Սրանով պետք է բացատրել մի շարք աշխարհագրական և թե հատուկ անունների ծագումը, որոնք սերտորեն աղերսվում են եզան, ցուլի, երնջի պաշտամունքի հետ։ Այսպես՝ Եզնիկ, Եզնակ, Ցլիկ, Ընջուղ և այլն։ Գահնամակում հիշվում է Ցուլ նախարարական տոհմի մասին։ Աշխարհագրական անուններ. Եզն՝ Բարձր Հայքի Կամախ գավառում, Եզնաձոր՝ Մոկաց աշխարհի Շատախ գավառում, Եզնանց բերդ կամ Եզնուտ՝ Տարոնում, Ընջղակերտ՝ Ճահան գավառում, Եզանխուտ՝ Վայոց ձորում, Առ. Դավրիժեցին նշում է նաև Եզիտ երկրի մասին[1]։ Հայկական Տավրոս լեռը հայ մի քանի պատմագրերի մոտ կոչվում էր Ցուլ անունով, իսկ Հայկական Տավրոսի մի գագաթն էլ կոչվում էր Ցլու գլուխ[2]։ Հիշենք նաև Սյունյաց 12 գավառներից մեկը, որը կոչվում էր Երնջակ (համանուն քաղաքով, գետով, բերդով, ձորով)։ Վերոհիշյալ անունները վկայում են երբեմնի գոյություն ունեցած տոտեմական աշխարհայացքի մասին։

Ամփոփելով, պիտի ասենք, որ Անահիտի հետ առնչվող եզան պաշտամունքը շատ խոր արմատներ ունի, որոնք թաղված են տոտեմական հավատալիքների ընդերքում։ Եզան, ցուլի, կովի պաշտամունքը անահտական բարդ կոմպլեքսի մի տարրն է կազմում։

[1] «Պատմութիւն Առաքել Դաւրիժեցւոյ», Վաղարշապատ, 1896, էջ 457։

[2] «Արարատ», 1905, Ստ. Կանայանի «Ցլու գլուխ» հոդվածը։

ԳԼՈՒԽ ՀԻՆԳԵՐՈՐԴ

ԱՆԱՀԻՏԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՎԱՅՐԵՐԸ

Վերը առիթ ունեցանք նշելու, որ անահտական պաշտամունքը լայն տարածված էր Հայաստանում։ Բնականորեն նրան նվիրված մեհյանները նույնպես մեծ թիվ պետք է կազմած լինեին, սակայն մատենագրական, հնագիտական և ազգագրական տեղեկությունների սակավության պատճառով հնարավոր չէ ճշտել դրանց զգալի մասի վայրերը։

Անահիտի գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Եկեղյաց գավառի Երիզա ավանում, Գայլ գետի ափին։ Այդ գավառում անահտական պաշտամունքը այնքան շատ էր տարածված, որ ամբողջ գավառը, ըստ Ստրաբոնի, Պլինիոսի և Դիոն Կասիոսի, կոչվում էր Անահտական։

Իրենց տիրակալած գավառների անունները կրող նախարարական տոհմերի մեջ հիշվում են Եկեղյաց գավառի անունով կոչվողները։ Այսպես՝ Կարինում Կոնստանտին կայսրին ներկայացող հայ իշխաններին թվելիս Սեբեոսը հիշում է. «Սպերացիք, իշխանք Բագրատունեաց և Մանաղայքն և Դարանաղայքն և որք յԵկեղեց գաւառէ»[1]*։*

[1] «Սեբեոս եպիսկոպոսի *Պատմություն*», *Կ. Պոլիս, 1851, էջ 217։*

Ս. Ներսեսի Վարքում շարադրված կեղծ գահնամակի ցանկի մեջ նույնպես հանդիպում ենք Եկեղեանք-Եկեղականք տերմինին[1]*։ Վերոհիշյալ վկայությունները հիմք են տալիս կռահելու, որ հին հայերի մոտ նախարարների շարքում քրմական ծագում ունեցող տոհմ է եղել, որը կոչվել է Եկեղեանք և հավանաբար նրան է պատկանելիս եղել Անահտական գավառը։*

Հայ հեթանոսության անկումից հետո, Եկեղյաց գավառը տրվում է Լուսավորչի տոհմին, որի արական ներկայացուցիչների մահից հետո, 439 թվականին այն անցնում է Մամիկոնյաններին։

Ըստ Գ. Ղափանցյանի, Եկեղիք բառը մակաբերվում է սումերական «eklum»[2] *բառից, որ նշանակում է դաշտ, աշխարհագրական տվյալներն էլ գալիս են հաստատելու վերոհիշյալ բացատրության ճշտությունը։ Իրոք, Եկեղեաց գավառը իրենից ներկայացրել է դաշտավայր, ավելորդ չենք համարում այդ մասին մեջ բերել Հակոբ Կարնեցու հետևյալ հիշատակությունը. «Եւ գնացեալ հասանէ երկիրն յԵկեղեաց դաշտաձև և լայնանիստ. և ունի գիւղք և աւանք բազում»*[3]*։*

Եկեղյաց գավառի Երիզայի Անահիտի մեհյանը ամենահնագույնն է, այդ մասին ունենք Պավսիանոսի և Պրոկոպիոսի հիշատակությունները, որ Ագամեմնոնի դուստր Իֆիգենիան Օրեստի և Փիլադի հետ միասին Երիզայից տարել է Անահիտի արձանը[4]*։*

Անահիտի երկրորդ խոշոր տաճարը գտնվում էր Տու-

---

[1] *«Սոփերք», հատ. Զ, Վենետիկ, 1853, էջ 33։*

[2] **Гр. Капанцян**, Хайаса-колыбель армян, Ереван, 1947, стр. 85.

[3] Յակոբ Կարնեցի, *Տեղեկագիր Վերին Հայոց, Վաղարշապատ, 1903, էջ 11։*

[4] **Прокопий Кесарийский**—История войн... СПб, 1862, стр. 85

րուբերան նահանգի Տարոն գավառի Աշտիշատ վայրում, Արևելյան Եփրատի կամ Արածանի գետի աջ կողմում բարձրացող Քարքե լեռան բարձրավանդակի վրա։ Այդ ավանը Արտաշեսի և Վաղարշակի օրոք պատկանում էր Վահունի տոհմին, Տիգրան II-ի ժամանակ գավառը հարքունիս է գրավվում, իսկ հետագայում Տրդատ III-ը Աշտիշատը իր մերձակա վարելահողերով նվիրում է Գրիգոր Լուսավորչին։ Քանի որ Սահակը արու զավակ չուներ, իսկ աղջիկը ամուսնացած էր Համազասպ Մամիկոնյանի հետ, կալվածքն անցնում է Մամիկոնյաններին, որպես ժառանգություն։ Երիզայում, ինչպես նաև Աշտիշատում գտնվում էին Անահիտի ոսկյա արձանները։

Անահիտի մյուս մեհյանը գտնվելիս է եղել Արմավիրում, որը հեթանոսական խոշոր կենտրոն էր, ուր կային արևի, լուսնի արձանները, սրբազան անտառ, որտեղ քուրմերը ծառերի տերևների սոսափյունից զանազան գուշակություններ էին անում, այնտեղ էին գտնվում նաև Անահիտի և Ապոլոնի մեհյանները։ Որոշ գիտնականներ կասկածի տակ են առել Խորենացու այդ հիշատակությունները, սակայն Արմավիրի հունարեն արձանագրություններից պարզվում է, որ իրոք Արմավիրում գոյություն է ունեցել Անահիտին նվիրված մեհյան։ Հ. Մանանդյանը այս տաճարը համարում է հունական Արտեմիսին նվիրված, սակայն մենք կարծում ենք, որ դա եղել է Անահիտի մեհյան, ուր հելլենիզմի ազդեցության հետևանքով դրված է եղել Արտեմիսի արձանը, Արտեմիսը նույնացվելով Անահիտի հետ։ Արևելքի և Արևմուտքի մշակույթների սինթեզ հանդիսացող նորաստեղծ հելլենիստական մշակույթը չէր կարող իր ազդեցությունը չգործել հայ դիցարանի վրա և հենց այդ ազդեցությամբ պետք է բացատրել, որ հելլենիստական շրջանից սկսած մերձեցում է տեղի ունենում հունական

և Հայ հեթանոսական կրոնների միջև, և ինչպես հաղորդում է Մովսես Խորենացին, մեհյաններում հայ աստվածների կողքին դրված էին համանման հույն աստվածներ. այսպես՝ Արամազդի կողքին՝ Զևս, Անահիտի՝ Արտեմիս և այլն։ Նույն պրոցեսը տեղի է ունեցել նաև Արմավիրում, ուր Անահիտի արձանի կողքին դրվել է Արտեմիսի արձանը։ Այսպիսով, Արտեմիսի հատուկ տաճար Արմավիրում կառուցված չի եղել։

Անահիտի խոշոր տաճարներից մեկն էլ գտնվում էր Արտաշատում, այս հանգամանքը հաստատվում է Խորենացու, Ագաթանգեղոսի և մյուս մատենագիրների վավերական տեղեկություններով։ Այդ մեհյանն աչքի էր ընկնում իր հարստությամբ. «Եւ նախ քան զամենայն Տրդատ սկսաւ կործանել զտաճարն, զոր շինեալ էին յԱրտաշատ քաղաքի։ Եւ էառ ոսկիս, արծաթս քարինս թանկագինս և զամենայն անոթս պաշտամանց աստուածոց այնքան, զոր անհնար է ընդ գրով արկանել»[1]։

Անահիտի մյուս մեհյանը կոչվում էր Աթոռն Անահտա, այդ մասին Փավստոս Բյուզանդի մոտ հետևյալն ենք կարդում. «Արք երկու կրօնաւորք անապատաւորք մինչ դեռ նստէին 'ի լերինն, անուն միում Շաղիտա, և էր սա ազգաւ ասորի, և նստէր յԱռեւծ լերինն, և միումն անուն Եպիփան, և էր սա ազգաւ յոյն, և նստէր սա 'ի մեծի լերինն 'ի տեղի դիցն՝ զոր կոչէն աթոռն Անահտայ...»[2]։

«Անահտայ աթոռի» տեղը որոշելու հարցում մեր ուսումնասիրողների մեջ խիստ հակասական կարծիքներ կան, այսպես, մի խումբ գիտնականներ (Էմին, Կ. Կոս-

---

[1] Ն. Մառ, *Մկրտութիւն հայոց, վրաց, աբխազաց եւ ալանաց ի սրբոյն Գրիգորէ*, Վաղարշապատ, 1911, էջ 51։

[2] *«Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց»*, Վենետիկ, 1889, էջ 224։

տանյան) գտնում են, որ Աթոռն Անահտյան գտնվում էր Տուրուբերանի Տարոն գավառի Աշտիշատ վայրում, իսկ ըստ Հյուբշմանի՝ Բարձր Հայքի Եկեղյաց գավառում։

Անահիտի Աթոռի աշխարհագրական տեղագրության վերաբերյալ եղած կարծիքներից ոչ մեկը չենք կարող ընդունել։ Փավստոս Բյուզանդից վերը մեջբերված հիշատակության շարունակությունում կարդում ենք. «... և էին սոքա երկոքին լեալ աշակերտք սրբոյն Դանիէլի՝ զոր վերագոյնն յիշեցաք, և մինչ դեռ յիւրաքանչիւր լերին նստէին սոքա, ի ժամու՝ յորում մեռաւ սուրբն Ներսես, տեսանէին սոքա յիւրաքանչիւր լեառնէ աչօք բացօք 'ի տուընջեան ժամու զայրն աստուծոյ զՆերսէս իբրև յամպս յափշտակեալս։ Զի հրեշտակք աստուծոյ տանէին զնա 'ի վէր, և գունդք գունդք գային նմա առաջին, իբրև տեսին զայս տեսիլ անապատաւորքն, զարմացեալ ընդ գործն ընդ այն. բայց Շաղիտայն՝ որն էին Առեւծ լերինն՝ քանզի էր հմուտ այր, գիտաց եթէ հանգուցեալն է սուրբն Ներսէս, և այն ոգիք նորա երևին նմա. բայց Եպիփան եղ ի մտի իւրում, թէ մարմնով իցէ յափշտակեալ զնա։ Ապա յարեան յիւրաքանչիւրն լեռնէ ընթացեալք փութով մինչև յԵկեղեաց գաւառ, եկին քննեցին տեսին զի կատարեալ էր սուրբ հայրապետն Ներսէս և եկին մինչև 'ի Թիլոյ գեւղն...»[1]։

Ինչպես տեսնում ենք, պատմիչի այդ տեղեկությունից պարզ երևում է, որ Անահիտի աթոռը, ուր մինչև Ներսեսի մահանալը նստում էր Եպիփանը, Եկեղյաց գավառում չէր գտնվում, եթե նա այնտեղ լիներ, պատմիչը չէր ասի՝ նրանք եկան «փութով մինչև յԵկեղեաց գաւառ»։ Անհավանական պետք է համարել նաև Մ. Էմինի ու Կ. Կոստանյանի կարծիքը, ըստ որի Անահիտի աթոռը

[1] «Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց», Վենետիկ, 1889, էջ 224։

գտնվում էր Տուրուբերան նահանգի Տարոն գավառի Աշտիշատ ավանում։ Որովհետև հենց նույն հիշատակությունից երևում է, որ Անահիտի աթոռն ու Առյուծ լեռը իրար մոտ էին գտնվում, իսկ Տարոնում Առյուծ լեռ մեր մատենագիրները բոլորովին չեն հիշատակում։ Ապա Տարոնը հեռու է, իսկ Շաղիտան և Եպիփանը, ինչպես երևում է հիշատակությունից, շատ շուտ տեղ հասան, հետևաբար Աթոռն Անահտյան շատ հեռու չպետք է գտնվեր Եկեղյաց գավառից։ Այսպիսով, ավելի հավանական է, որ Աթոռն Անահտյան գտնվում էր Բարձր Հայքի նահանգում, այդ նահանգի Առյուծ գավառում, ուր գտնվում էր նաև Առյուծ լեռը։ Առյուծ գավառը Ն. Ադոնցը տեղադրում է Ակն (այժմյան էգին) քաղաքից հյուսիս, արևմտյան Եփրատի ձախ ափին, Մնձուրյան լեռնաշղթայի արևմտյան վերջավորության շրջանում։

Անահիտին նվիրված մեծ մեհյան կար նաև Կապադովկայի Գամիրք գավառի Կոմանա քաղաքում, որը մտնում էր Հայաստանի մեջ։ Այդ մեհյանի սպասարկու կազմը հասնում էր 6000 հոգու։ Մեհյանն ուներ ընդարձակ հողային տարածություններ։

Վասպուրական նահանգի Անձևացյաց գավառի Դարբնաց-քար վայրում գտնվող Անահտական տաճարի մասին մեզ միակ տեղեկություն հաղորդող պատմիչը Մովսես Խորենացին է, նա իր «Առ Ս. Արծրունին թղթի» մեջ գրում է. «... և անուանէին զանուն տեղւոյն այնորիկ Դարբնաց քար։ Հասեալ սուրբ առաքեալն աստուծոյ անդ, հալածեաց զդարբինսն զգործօնեայսն չարին, և զկուռսն փշրեաց որ յանուն Անահտայ էր»[1]։

Դարբնաց քար կամ Ագռավաքար վայրի բուրմերը կոչվում էին դարբին, որովհետև նրանք ահագին աղմուկ

---

[1] Մ. Խորենացի, Մատենագրութիւնք, էջ 294։

էին համում իրենց կռանահարությամբ և վառ պահում լեռան պաշտամունքը բնակիչների մեջ։ Քրիստոնեության կողմնակիցները կատաղի, համառ պայքարից հետո կարողացան կործանել այդ մեհյանը և այդտեղ կառուցել Հոգեաց վանքը, որը նվիրված էր Մարիամ Աստվածածնին։ Տարոնում հիշված է Տիրինկատար կամ Ծիրինկատար բերդատեղին, Տավրոս լեռան մեջ, Արեգակնածագ բլուր կոչվող վայրում, ուր նույնպես կար Անահիտին նվիրված մեհյան։ Ըստ Ն. Սարգսյանի հաղորդման, Առաքելոց վանքում պահվում էր Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով գրված մի հունարեն մագաղաթ, ուր Գրիգոր Լուսավորիչը պատմում է իր գործունեության և ճանապարհորդության մասին։ Մագաղաթը հետագայում Զարտուանել Մամիկոնյանի կողմից թարգմանվել է հայերեն։ Ն. Սարգսյանը «Տեղագրութիւնք ի Փոքր եւ Մեծ Հայս» աշխատության մեջ բերում է պատճենը, որից Անահիտին վերաբերող կտորը հետևյալն է. «Այս է սաուգութեամբ սահման վանացն որ էր յառաջ մեծ դղեկին տիրինկատար կոչեցեալ. զի էր նա տեղի անահիտ պատկերի զոր մեք զաւրութեամբն Քրիստոսի խորտակեցաք...»[1]։ Այնուհետև մեհյանը մեծ դժվարությամբ գրավվում է և Լուսավորիչը Տիրինկատար բերդը իր քաղաքով և մերձակա սահմանով նվիրում է Առաքելոց վանքին։

Անահիտին նվիրված մեհյան կար նաև Բագարանում, այդ մասին ունենք Մովսես Խորենացու վավերական հիշատակությունը։ Արտաշես I-ը Արտաշատ քաղաքը կառուցելուց հետո. «Կանգնէ 'ի նմա մեհեան, և փոխէ 'ի Բագարանէ զպատկերն Արտեմիդայ...»[2]։

---

[1] Ն. Սարգսյան, Տեղագրութիւն ի Փոքր և Մեծ Հայս, Վենետիկ, 1864, էջ 235։

[2] Մ. Խորենացի, Պատմութիւնք, էջ 126։

Անահիտի մյուս մեհյանը գտնվելիս պետք է լինի Սյունիքի Բաղք-Քաղունիք գավառի Անատաձոր կոչված վայրում, այդ մասին մեզ տեղեկություն հաղորդող պատմիչը Ստեփանոս Օրբելյանն է[1]։ Այս կարծիքը մեզանից առաջ հայտնել է ակադեմիկոս Գ. Ղափանցյանը, գրելով. «Սյունիքում Քաղունի շրջանում Անատաձոր Anataydzor անունով մի գյուղ է եղել, ծագել է Անահտա ձոր Anahtay dzor բառից, հետևապես նշանակել է Անահիտի ձոր։ Այս հանգամանքը կարող է խոսել հօգուտ Անահիտի պաշտամունքի գոյության հին Սյունիքում»[2]։

Ն. Սարգսյանը իր «Տեղագրութիւնք ի Փոքր և Մեծ Հայս» աշխատության «Փոքր Ասիա» խորագիրը կրող գլխում Փոքր Հայքը բաժանում է մի քանի գավառների. Աստափազար գավառը կազմված էր 29 գյուղից, որոնցից մեկը կոչվում էր Անահտաճըլար։ Ճըլար վերջավորություն ունեն նաև ուրիշ գյուղեր, այսպես՝ Տօղանճլար, Գըճլար, Հաճըլար և այլն։ Ենթադրում ենք, որ ճլար վերջավորությունը տեղ ցույց տվող մասնիկ է, հետևապես Անահտաճըլար կնշանակի Անահիտի վայր, Անահիտի տեղ։ Ըստ մեզ, այդ վայրում հավանաբար խոր անցյալում եղել է Անահիտին նվիրված տաճարներից մեկը։

Ուշագրավ է Ասրպետի հաղորդած տեղեկությունը այն մասին, որ Ճորոխի ավազանում կար Գյուլ-Անահիտ անունը կրող գյուղ, որտեղ հնում եղել է Անահիտին նվիրված մեհյաններից մեկը[3]։

---

1 «Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց», Թիֆլիս, 1911, էջ 519։

2 **Конанцян**, Историко-лингвистическое значение топонимики Армении, Երևան, պետհամալսարանի, գիտ. աշխ., հ. 14, էջ 292։

3 Ասրպետ, Ճորոխի ավազանը, Վիեննա, 1929, էջ 91։

Գ. Սրվանձտյանը «Մանանայում» մանրամասն նկարագրելով Արճեշի Ս. Տիրամոր վանքի շուրջը կատարվող տոնախմբությունները, որոնք ճիշտ և ճիշտ նման են անահտական հանդեսներին, կասկածանքով գրում է. «Արդ այս դիրքը, այդ արարողութիւնք, այդ անունը արդեօք հնախուզաց համար լոյս մը չընծայեր, թէ քրիստոնեութենէն յառաջ ինչ վայր է եղել դա»[1]։

Հենվելով նաև մի քանի ուրիշ ազգագրագետների նկարագրությունների վրա, կարելի է պնդել, որ այդ վայրը խոր անցյալում եղել է հեթանոսական. մեհյան՝ նվիրված Անահիտ աստվածուհուն։ Այդ համոզմանն են բերում հետևյալ փաստարկները.

1. Այստեղ կառուցված է եկեղեցի, նվիրված Մարիամ Աստվածածնին, իսկ հայտնի է, որ գրեթե բոլոր անահտական մեհյանները փոխարինվել են Աստվածածնի եկեղեցիներով։ Եվ այդ բանը կատարվել է ոչ միայն Հայաստանում, այլև ամենուրեք. մայր աստվածուհիների մեհյանների վայրերում կառուցվել են Մարիամ Աստվածուհուն նվիրված տաճարներ։ Այսպես, Վրաստանում պտղաբերության և սիրո աստվածուհի Լևկոտեի մեհյանի տեղում կառուցված է հռչակավոր Ացկուրյան Աստվածամոր տաճարը։

2. Արճեշի Ս. Տիրամոր վանքի համար հավաքում էին անասուններ, որոնք ճակատին սպիտակ նշան ունեին, իսկ դա մի երևույթ է, որ կիրառվել է միայն Անահիտի նկատմամբ։ Պատմությունից հայտնի է, որ Անահիտին նվիրված անասունները նույնպիսի նշան ունեին և ազատ ճարակում էին նրան նվիրված մեհյանների շուրջը։ Այսպիսով, սպիտակ նշան ունեցող անասուններ հավաքելը պարզապես անահտական պաշտամունքի վերապրուկ է։

---

[1] **Գ. Սրվանձտյանց,** *Մանանայ, Կ. Պոլիս, 1876, էջ 123։*

3. Ս. Տիրամորը վերագրվել են բժշկական ունակություններ, որը նույնպես հատուկ է եղել հեթանոս աստվածներից միայն Անահիտին։ Նույն պատճառով կարելի է ենթադրել, որ Վերին Ագուլիսի Մարիամ Աստվածածնին նվիրված եկեղեցին նույնպես անցյալում անահտական մեհյան է եղել։ Այդ առնչությամբ Ե. Լալայանը գրում է. «Ավանդաբար պատմվում է, թե սա կռատուն է եղել (խոսքը Վերին Ագուլիսի Մարիամ Աստվածածին եկեղեցու մասին է.—Կ. Մ.-Փ.), թէ ս. Թադէոս առաքեալն է կուռքերը կործանել ու այդ միևնույն տեղում եկեղեցի հաստատել։ Բոլոր ագուլեցիները պատմում են, որ այդ եկեղեցին վերանորոգելիս կուռքեր են գտել և մոլեռանդությամբ կոտրատել»[1]։

Ագուլեցի տեր-Հակոբի տետրակում, որի մի օրինակը գտնվելիս է եղել Ե. Լալայանի մոտ, այդ կապակցությամբ հետևյալն է գրված. «... Կաւից շինուած սեղանի միջից խեցեայ և չուգունեայ կուռքեր է դուրս գալիս»[2]։ Խոսքը դարձյալ վերոհիշյալ եկեղեցուն է վերաբերում։ Ցավոք, այդ կուռքերը ոչնչացված են տեղի բնակիչների կողմից։

Ավելորդ չէ նաև հիշել, որ Ագուլիսը բռնում է պատմական Գողթն գավառի տեղը, ուր հեթանոսությունը այնքան ուժեղ էր, որ Մեսրոպ Մաշտոցը ստիպված էր երկրորդ անգամ այցելելու Գողթն, որպեսզի ճնշի հեթանոսների ըմբոստությունը։

Հնում սովորություն է եղել աստվածներին նվիրել քաղաքներ, գավառներ և դրանք կոչել նրանց անուններով։ Ինչպես նշվեց, անահտական էր կոչվում Եկեղյաց

[1] Ե. Լալայան, Նախիջևանի գավառ, Ա մասն, Գողթն, «Ազգ. հանդես», գիրք 11, Թիֆլիս, 1904, էջ 304։

[2] Նույն տեղում, էջ 304։

գավառը, քաղաքներ էին նվիրված Շամիրամին, Արտեմիսին, Թեյշեբաին, Խալդին և այլն։ Այս առումով ուշագրավ է Արտիմեինինդ (Վաղարշապատի շրջանում) և Արտամետ (Վանում) քաղաքների առկայությունը։ Կարելի է ենթադրել, որ այդ երկու քաղաքների անուններն էլ առաջացել են Արտեմիդա աստվածուհու անունից։ Քանի որ հելլենիզմի ազդեցության տակ Հայաստանում օգտագործվել է աստվածների անվանակոչության հունական տերմինները, ինչպես դա արված է Մովսես Խորենացու, Ագաթանգեղոսի արաբական վերսիայում, մասամբ Ագաթանգեղոսի և Փավստոս Բյուզանդի աշխատություններում, ուր Անահիտը կոչվել է Արտեմիս, Արամազդը՝ Զևս, Աստղիկը՝ Աֆրոդիտե և այլն։ Ուստի, այդ կապակցությամբ անհավանական չէ, որ այդ երկու քաղաքները նվիրված են եղել Անահիտին և կոչվել են Արտեմիդա (Արտիմեդ, Արտամետ)։ Արտիմեդ քաղաքի վերաբերյալ ուշագրավ հիշատակություն է պահպանվել Ագաթանգեղոսի արաբական վերսիայում, ուր նշվում է, որ Տրդատը և Գրիգորը Արտաշատի մեհյանը ոչնչացնելուց հետո, «... և չոգան ի քաղաքն Կ-սատ-ն և հրամայեաց կործանել զտաճար Արտեմիդեայ»[1]։ Լեզվաբանորեն ապացուցված է, որ Կ-սատ-ն Քասախ գետն է, որի մոտ գտնվում է Վարդգեսի Արտիմեդ քաղաքը, և քանի որ քաղաքը նվիրված էր Արտեմիդային, ուստի պարզ է, որ այդտեղ պետք է գտնվեր Արտեմիդայի տաճարը, որի մասին խոսվում է Ագաթանգեղոսի արաբական վերսիայում։ Այսպիսով, կասկածից վեր է, որ Կ-սատ-ն քաղաքը Արտիմեդն է։

Անահիտի պաշտամունքի վայրերի ուսումնասիրու-

[1] Ն. Մառ, *Մկրտութիւն հայոց, վրաց աբխազաց եւ ալանաց ի սրբոյն Գրիգորէ*, էջ 51։

թյունը Հայաստանում, մեզ բերում է այն համոզման, որ պաշտամունքի բուն կենտրոնը եղել է Բարձր Հայքը (Երիզա, Աթոռը Անահտա), որտեղից պաշտամունքը տարածվել է Արարատյան դաշտ, ուր և ստեղծվել են Անահիտի պաշտամունքի խոշոր կենտրոններ՝ Արտաշատ, Արմավիր, Բագավան։ Այդ պաշտամունքը տարածված էր նաև հարավային Հայաստանում՝ Վասպուրականում (Դարբնաց քար, Արտամետ, Արճեշ), Սասունում (Տիրին կատար), ապա Սյունիքում (Անահտաձոր), Գողթնում, Տարոնում (Աշտիշատ)։

Մեզ հայտնի հիշատակությունների համաձայն ստացվում է, որ Անահիտի պաշտամունքը լայն տարածված էր Հայաստանի արևմտյան, հարավային, արևելյան և կենտրոնական շրջաններում։ Հայաստանի հյուսիսային մասերում անահտական մեհյաններ հայտնի չեն, իհարկե, դրանով չի կարելի ասել, թե այդ շրջանում Անահիտի պաշտամունքը տարածված չի եղել։

Հայաստանից դուրս՝ Փոքր և Միջին Ասիայում, Մարաստանում, Պարսկաստանում և այլուր նույնպես հիշատակվում են Անահիտի պաշտամունքի վայրեր։

Պոնտոսի Իրիդա գետի վրա գտնվող Կոմանա քաղաքը հայտնի է Անահիտին նվիրված իր մեհյանով։ Այդ մասին Ստրաբոնի մոտ հետևյալն ենք կարդում. «Կոմանան բազմամարդ քաղաք է և Հայաստանից եկած ապրանքների նշանավոր վաճառատեղի։ Աստվածուհու դուրս գալու ժամանակ՝ գալիս հավաքվում են ամեն կողմից՝ քաղաքներից և գյուղերից մարդիկ և կանայք այս տոնի համար...»[1]

Ըստ Պրոկոպիոս պատմիչի, երկու Կոմանաների տաճարներն էլ կառուցել է Ագամեմնոնի որդի Օրեստը իր քույր Իֆիգենիայի համար։

---

[1] Ստրաբոն, էջ 79։

Նույն Պրոկոպիոսի հիշատակության համաձայն, Կոմանայի (Պոնտոս) տաճարը իր ժամանակ գոյություն է ունեցել (V դարի վերջին, VI դարի սկզբին) և ինքն այն տեսել է[1]։

Անահիտի խոշոր մեհյաններից մեկն էլ, ինչպես հաղորդում է Ստրաբոնը[2], գտնվում էր Շամիրամի բլուրի վրա՝ Զելա քաղաքում։ Հետագայում Զելան մտել է Փոքր Հայքի կազմի մեջ։ Զելայի մասին Գ. Սրվանձտյանը գրում է. «Դրամ և ուրիշ հնութիւններ ալ կըգտնուի սույն հողերու մեջէն։ Հաւանական է կարծել, թե այս բլրոյն վրայ կանգնած է եղեր Անահտայ հռչակաւոր արձանն»[3]։

Անահիտին նվիրված մեհյաններ կային Եկբատանում, Բակտրիայում, Սուզայում, Գերմանիկոպոլսում և այլուր։

Հայաստանի սահմաններից դուրս Անահիտի պաշտամունքը տարածված էր բովանդակ Փոքր Ասիայում, Միջին Ասիայում (ուր վերջերս պեղումների ընթացքում հայտնաբերված են Անահիտի մի քանի արձաններ), մասամբ Պարսկաստանում և Մարաստանում։ Այսպիսով, անահտական պաշտամունքն իր շրջանակի մեջ էր վերցնում հսկայական տերիտորիա։

Դժբախտաբար անհրաժեշտ նյութերի բացակայության պատճառով հնարավոր չէ վստահորեն պատասխանել այն հարցին, թե անահտական տաճարները ճարտարապետական առումով իրենցից ինչ են ներկայացրել։ Ագաթանգեղոսի կցկտուր հիշատակությունից տեղեկանում ենք, որ Երիզայի մեհյանն ունեցել է բարձրաբերձ պարիսպներ, որոնք դժվար քանդելի էին։ Մեզ ենք բե-

1 Прокопий Кесарийский, История войн.., стр. 85.

2 Ստրաբոն, էջ 79։

3 Գ. Սրվանձտյան, *Թորոս աղբար*, մաս Ա, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 71։

րում Ագաթանգեղոսի ֆանտաստիկ գույներով նկարագրած պատկերը. «Ուր ի նմանութիւն վաՀանաւոր զօրու ժողովեալ դիւացն մարտնչէին, և մեծագոչ բարբառով զլերինս Հնչեցուցանէին։ Որք փախստականք եղեալք, և ընդ փախչելն նոցա կործանեալ բարձրաբերձ պարիսպքն Հարթեցան»[1]։

Այստեղ Հիշված դևերը այն մարտիկներն էին, որոնք մեծ կատաղությամբ պաշտպանում էին իրենց սիրելի դիցուՀու տաճարը։ Նկարագրությունից պարզվում է, որ Գրիգոր Լուսավորչին և Տրդատին մեծ դժվարությամբ է Հաջողվել գրավել տաճարը և կործանել, նախ տաճարի ամրության, ապա՝ ուժեղ դիմադրության պատճառով։

Անցնենք ԱնաՀիտի արձանների նկարագրությանը։ ԱնաՀիտի ոսկյա արձաններից մեկը, ինչպես Հիշատակում են պատմիչները, գտնվելիս է եղել Եկեղյաց գավառի Երիզա քաղաքում։ Այն Հափշտակվել է Անտոնիոսի կողմից, սակայն Հայերը նորից պատրաստել են ոսկյա արձան։ Վերջինս 300 տարի Հետո կործանվել է Տրդատի և Գրիգոր Լուսավորչի կողմից։ Երկրորդ ոսկյա արձանը գտնվում էր Աշտիշատում, նա նույնպես ընկնում է Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով։ Արտաշատում գտնվող արձանը, ինչպես վկայում է Մովսես Խորենացին, պղնձից էր՝ ոսկեպատած։

ԻՀարկե, անաՀտական պաշտամունքի մյուս վայրերում նույնպես եղել են արձաններ, սակայն նրանց մասին նկարագրություններ չունենք։ ՎերոՀիշյալ արձաններից ոչ մեկը, դժբախտաբար, մեզ չի Հասել։

Միայն XIX դարի վերջին Տրապիզոնից Հարավ՝ Սատաղում գտնվել է ԱնաՀիտին վերագրվող պղնձյա մի գլուխ (Նկ. 1)։ Գլխի Հետ միասին գտնված է նաև ձեռքի

---

[1] *«Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 409։*

մի մասը։ Թե գլուխը և թե ձեռքը կրում են հարվածների հետքեր։ Գլուխը զարդարված է կլոր շրջանակով և ճոխ կապով, շրջանակի վրա եղող բացվածքը ցույց է տալիս, ինչպես ճիշտ կերպով նկատել է Էնկելմանը[1], որ գլուխը զարդարված է եղել թագով։ Գանգուր մազերը ետ են հարդարված, իսկ ճակատի վրա գտնվող երկու խոպոպին կիսալուսնաձև է տրված։ Աչքերի տեղը այժմ դատարկ է, հավանաբար անցյալում ուրիշ նյութով է լցված եղել, կիսաբաց շուրթերը գեղեցիկ կերպով դուրս են ընկած։ Վերոհիշյալ գլուխը պահվում է Բրիտանական թանգարանում։

1940 թվականին Կամոյի շրջանի Հացառատ գյուղում դիպվածորեն հայտնաբերվել է հելլենիստական շրջանին պատկանող ոսկյա մեդալիոն՝ երեխան գրկած կնոջ դիմանկարով[2], ենթադրում ենք, որ մեդալիոնի վրա պատկերված է Անահիտ աստվածուհին (նկ. 15)։

Անահտական տաճարներն ունեցել են իրենց տնտեսությունները։ Ինչպես հաղորդում են պատմիչները, անահտական մեհյանները չափազանց հարուստ են եղել, նրանք ունեցել են բազմաթիվ ստրուկներ, հողային մեծ տարածություններ, անհաշիվ անասուններ, ինչպես նաև ոսկի, արծաթ և թանկագին քարեր։

Տաճարների հարստությունների կուտակման աղբյուրները հետևյալներն էին. 1. Նվիրատվություններ թագավորների և իշխանների կողմից։ 2. Տաճարական ունեցվածքից ստացված եկամուտները։ 3. Պատերազմական ավարներից և գերիներից ստացած խոշոր բաժինները։

---

[1] Էնկելման, *Պղնձե գլուխ մը ի Հայաստան գտնուած*, «Բազմավէպ», 1883, էջ 135։

[2] **Վ. Արաքելյան**, *Արհեստները Հայաստանում 4—18-րդ դդ.*, Երևան, 1956, էջ 59։



Նկ. 15. Անահիտին վերագրվող մեդալիոն

Սովորություն կար, որ հայ թագավորները հաջող արշավանքներից հետո պարտավոր էին ավարի մեկ հինգերորդ մասը ուղարկել մեհյաններըւ Այսպես, Խոսրովը մի արշավանքից հաղթական վերադառնալով, հրամայում է աստվածների տաճարներն ուղարկել «Սպիտակ ցուլք և

սպիտակ նոխազօք, սպիտակ ձիովք և սպիտակ ջորովք, ոսկեղէն և արծաթեղէն զարդուք, ի վերջաւորս փողփողեալս, նշանակաց պալարակապ մետաքսիւքն և ոսկովք պսակօք և արծաթի գոհարանօք, յանօթս ցանկալիս ակամբք պատուականօք, ոսկով և արծաթով, ի հանդերձ պայծառս և ի զարդս գեղեցիկս զիւր ազգի Արշակունեաց զհայրենեացն պաշտամանց տեղիսն մեծարէր»[1]։

Պարզ է, որ այս զոհերի և նվերների մեծագույն մասը վերապահվում էր մեծ Անահիտին, «որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս հայոց»[2]։

Մեհյաններում սպասարկող հոգևորականները կոչվում էին քրմեր, իսկ նրանց հոգևոր ղեկավարը՝ քրմապետ։ Հեթանոս Հայաստանում քրմությունը կազմում էր մեծ դաս, և որպես այդպիսին, իրենից ներկայացնում էր սոցիալ-տնտեսական մի կազմ, որը բարձրանում էր ստրկատիրական տնտեսաձևի նյութական բազիսից և իր բնույթով ամբողջովին սոցիալական էր։

Ըստ Ստրաբոնի, հայերն Անահիտ աստվածուհուն նվիրում էին բազմաթիվ կին և տղամարդ ստրուկներ, որոնցով լիքն էին մեհյանները, և որոնք կոչվում էին տաճարական ստրուկներ։ Բացի նրանցից, անահտական մեհյաններին էին պատկանում շատ դաստակերտներ, գյուղեր, ավաններ, բազմաթիվ հողամասեր, անտառներ և այլն։

Քրմության ամբողջ ունեցվածքը հեթանոսության կործանումից հետո, անցնում է եկեղեցիներին ու հոգևորականությանը։ «Եւ զգեօղն ամենայն դաստակերտօքն հանդերձ և սահմանօքն յանուն եկեղեցւոյն նուիրէին...»[3]։

---

1 «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», էջ 18—19։

2 Նույն տեղում, էջ 408։

3 Նույն տեղում, էջ 38։

Քրմապետներն օժտված էին լայն իրավունքներով և նշանակալից դեր էին խաղում քաղաքական կյանքում։ Գլխավոր քուրմը Թագավորից հետո համարվում էր երկրորդ դեմքը երկրում և ինչպես ճիշտ կերպով նկարագրել է Ստրաբոնը, մեծամասամբ Թագավորը և գլխավոր քուրմը մի տոհմից էին լինում։ Եվ, իրոք, հայերի մոտ ևս այսպես է եղել։ Ըստ Մովսես Խորենացու, Երվանդը շինում է Բագարան քաղաքը ու իր եղբայր Երվազին նշանակում քրմապետ։ Մաժան քրմապետը Տիգրանի եղբայրն էր։ Դեռ ավելին, պրոֆեսոր Ստ. Լիսիցյանը իր «Տիգրան Մեծն ըստ դրամների» աշխատության մեջ ապացուցում է, որ Տիգրան Մեծը միաժամանակ և քըրմապետ էր. «Տիգրան Մեծի խույրը և նրա վրայի բոլոր պատկերումները մեզ համոզում են, որ նա քուրմ է եղել և հատկապես՝ Անահիտի։ Նրա իշխանությունը դեռ չէր ազատագրվել Թեոկրատիկ սկզբունքներից և այդ պետք է խիստ կերպով արտահայտվեր նրա օրոք ծավալվող ֆեոդալական իրավակարգի բոլոր կողմերի վրա։ Հռոմի հետ մղվող պայքարի ընթացքում նա իր կողմում ուներ ոչ միայն նախարարներին, աշխարհիկ իշխաններին, այլև ամբողջ հոգևորականությանը, որ նրա վրա նայում էր որպես երկրում ամենից ավելի հարգված աստվածուհու գերագույն քրմապետի»[1]։

Ինչպես հայտնի է, Տրդատ Ա Թագավորը նույնպես քրմապետ էր[2]։

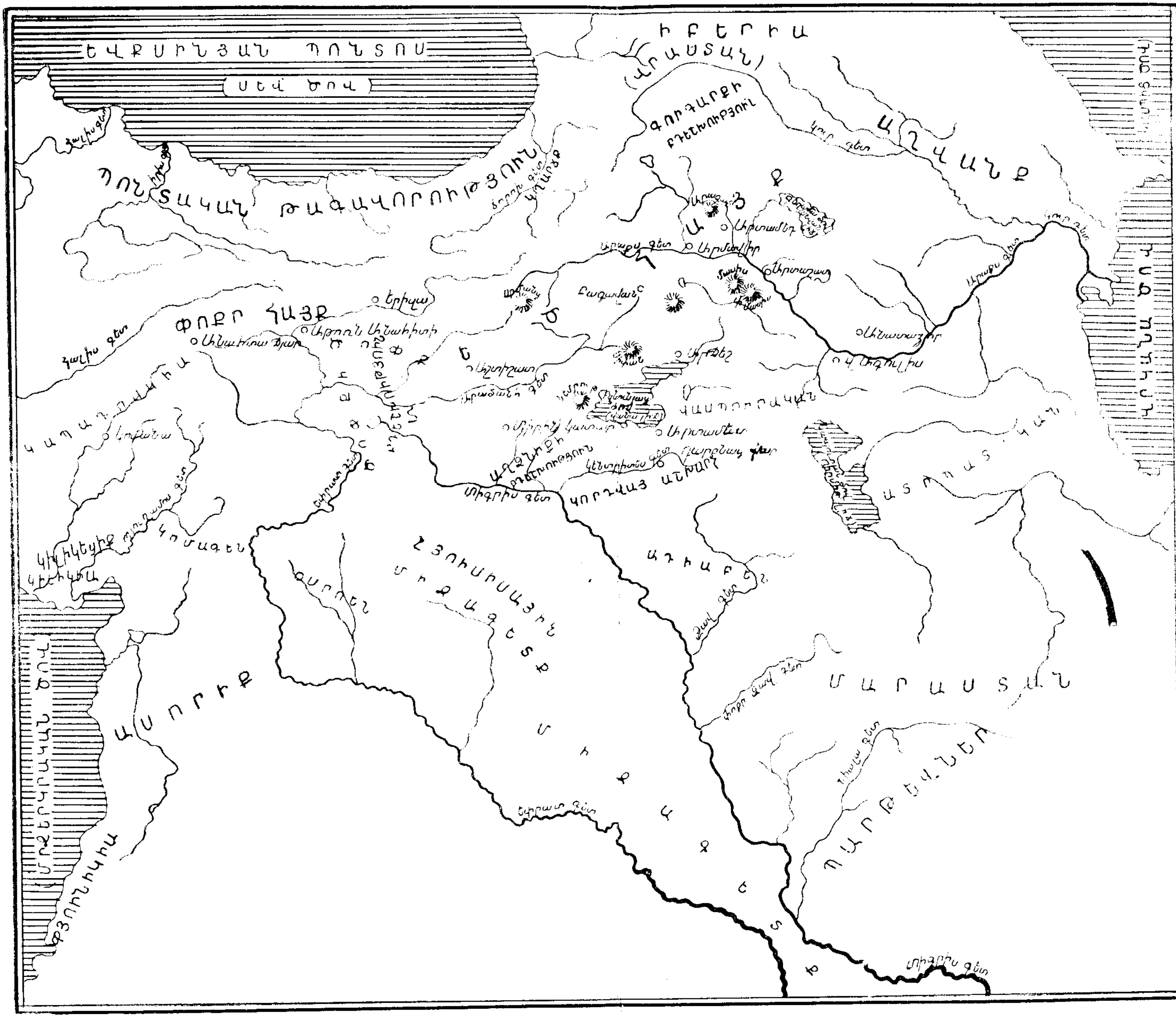
Քրմերը ոչ միայն Հայաստանում, այլ ամենուրեք վայելում էին մեծ հեղինակություն և քաղաքական կյան-

---

[1] *Գիտական ժողովածու նվիրված Հայաստանում սովետական իշխանության հաստատման 20-ամյակին, Երևան 1941, էջ 122—123։*

[2] **Корнелий Тацит** Сочинения, книга XV, перевод В. И. Модестова, т. II, СПб, 1887, стр. 478.

Անահիտի պաշտամունքի վայրերը Հայաստանում



քում խաղում էին կարևոր դեր։ Այդ կապակցությամբ անգլիացի հռչակավոր աստրագետ Սեյսը «Քետացիք կամ մոռցուած կայսրութեան մի պատմութիւն» աշխատության մեջ հետևյալն է գրում. «Կոմանա ի Կապադով-



Նկ. 16. Հայկական դրամներ Անահիտի նկարներով

կիա եւ Եփեսոս՝ առ եզերբ Եգէական ծովուն, սոյնպիսի սուրբ քաղաքաց տիպար օրինակներ են։ Անոնց բոլոր բնակիչները պաշտպան աստուծոյն պաշտաման նուիրեալ էին. աստուծոյ սրբարանը քաղաքի կենտրոնն էր, եւ իշխանութիւնն եւ քաղաքի կառավարութիւնն մեծ քրմա-

պետին յանձնուած էր։ Եւ եթէ քրմի քով թագաւոր մ'ալ գտնուէր, նա միայն սորադաս վիճակ մ'ունէր»[1]։

Հին Հռոմում նույնպես հոգևորականությունը մեծ դեր էր խաղում, քրմապետը, թագավորական իշխանության վերացումից հետո, ամենազորեղ անձը դարձավ։ Քրմության մեծ ազդեցությունը պայմանավորված էր նրա տնտեսական հզորությամբ։ Քուրմերը չափազանց հարուստ էին։ Այսպես, Տարոնի Վահունի քրմական տոհմին պատկանում էր վեց գյուղ, 12298 տուն, 7847 զինվոր և Հաշտեանք գավառը։

Անահտական մեհյանների հարստության մասին գաղափար տալու համար մեջ ենք բերում Պլինիոսի հետևյալ հիշատակությունը. մի զինվոր, որ շատ հարստացել էր Երիզայի անահտական մեհյանը կողոպտելու հետևանքով, Օգոստոս կայսրին հրավիրում է խնջույքի։ Խնջույքի ժամանակ Օգոստոսը հարցնում է այդ զինվորին, ճիշտ է, որ Անահիտի արձանի վրա առաջին հարձակվողն անդամալույծ է դարձել, զինվորականը ծիծաղելով պատասխանում է. ո՛չ, ընդհակառակը, այդ ոսկի արձանի սրունքի մեկ մասով, որ ինձ բաժին ընկավ, բախտ ունեմ այսօր քեզ մեծարելու[2]։

Քրմերին հատկացված էին նաև դատական ֆունկցիաներ, հեթանոսական մեհյանները հնում հանդիսացել են մշակույթի կենտրոններ։ Քրմերն իրենց հոգևոր աշխատանքի հետ միասին, տանում էին գիտական աշխատանք, զբաղվելով բժշկությամբ, աստղաբաշխությամբ, պատմությամբ և այլն։ Նրանք ղեկավարում էին նաև երկրի կրթական գործը, քանի որ ուսումնավայրերը մեհյաններին կից էին։ Հեթանոս հայերը ունեին երկու

---

[1] «Բանասեր», Փարիզ, 1900, էջ 250։

[2] C. Plini Secundi, Naturalis historiae, էջ 18.

տեսակ դիվանատներ՝ քաղաքական և հոգևոր։ Առաջինները գրանցում էին քաղաքական անցքերը, այդ գրքերը կոչվում էին «Մատյան Թագավորաց», երկրորդները՝ «Մեհենական պատմութիւն», սրանք առաջին հերթին գրանցում էին դիցաբանական պատմությունը, իսկ քաղաքական անցուդարձի նկարագրությունը երկրորդական տեղ էր գրավում։

Անահիտը հատկապես մեծ չափով օգտագործվում էր նաև քաղաքական նկատառումներով. այդ տեսակետից ուշագրավ են Ցիցերոնի հետևյալ խոսքերը. «Շատ ժողովուրդներ մեր զորավարի դեմ գրգռուեցան, որովհետև սարսափեցան այն ազգերն, զորս երբեք հռովմայեցի ժողովուրդը չէ ուզած ոչ գրգռել ի պատերազմ եւ ոչ թշնամանել, սակայն ուրիշ ծանր և ահագին կասկած մի տիրէր էր այն բարբարոս ազգաց սրտի մէջ, իբր թէ մեր զորքերն իրենց սահմաններն մտեր էին՝ իրենց ամենաճոխ և մեծասպաս պաշտամամբք յարգուած մեհեանը կողոպտելու համար»[1]*։*

Մոմզենը կարծում է, թե հիշատակությունը վերաբերվում է Ելիմայիսի Անահիտի տաճարին, սակայն նա սխալվում է և ահա թե ինչու.

ա. Ելիմայիսի տաճարը շատ հեռու էր գտնվում Լուկուլոսի երթուղուց։

բ. Ելիմայիսի տաճարը վաղուց արդեն կողոպտված էր պարթևների կողմից։

գ. Պարսիկների մոտ սովորություն չկար շքեղ և հարուստ մեհյաններ պահել։

Ուստի կասկածից վեր է, ինչպես ճիշտ կերպով նկա-

---

[1] Ցիցերոն, *Յաղագս իշխանութեան Պոմպէի։ Այս մեջբերումը վերցված է Հ. Գելցերի «Հետազօտութիւն հայ դիցաբանութեան» աշխատության 44-րդ էջից։*

տում է Հենրիկոս Գելցերը, որ Ցիցերոնի հիշատակությունը վերաբերում է Եկեղյաց գավառի Երիզայի հռչակավոր անահտական տաճարին։ Վերջինս հայտնի էր Արևելքում իր հարստությամբ և հեղինակությամբ։

Ահա Տիգրանը և Միհրդատը շատ հմուտ կերպով կարողանում են օգտագործել Անահիտի մեծ հեղինակությունը, լուր տարածելով, թե հռոմեացիների նպատակն է անարգել և կողոպտել Անահիտի տաճարը։ Այս հանգամանքը հիմք է տվել մի շարք գիտնականների (Մոմզեն և ուրիշներ) միհրդատյան և տիգրանյան պատերազմները ընդդեմ Հռոմի համարելու Արևելքի և Արևմուտքի միջև մղվող կրոնական պատերազմ, սխալ կերպով անտեսելով այդ կռիվների քաղաքական և տնտեսական մոմենտները։

Անահիտի մեծ հեղինակությունը հաշվի առնելով, թե Լուկուլոսը և թե Պոմպեոսը անահտական տաճարներին ձեռք չտվին. դեռ ավելին, Պոմպեոսը ավելի հեռատես լինելով, աշխատում էր քրմական դասին իր կողմը գրավել, այդ առումով նա Զելայի անահտական տաճարին մի շարք հողամասեր նվիրեց։

Պատմական աղբյուրների ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ Տիգրան II-ը ցանկանում էր կատարել կրոնական բարեփոխություն և Հայաստանում մտցնել կայուն կրոնական նորմեր։ Նա ընդունեց աստվածների անվանակոչության հունական տերմինաբանությունը։ Այդ բանը, իհարկե, պետք է դիմադրության հանդիպեր, որովհետև այդ շրջանում Հայաստանի տարբեր նահանգներում և գավառներում գոյություն ունեին տեղական շատ աստվածներ, որոնք արտահայտում էին հայկական բազմաթիվ ցեղերի գաղափարախոսությունը։

Տիգրանը, կառուցելով մեհյաններ հունական աստվածների համար, հրամայում է զոհեր մատուցել և եր-

կըրպագություն անել։ Այդ առնչությամբ Տիգրանի դեմ պայքարի են դուրս գալիս Վահունիները և Բագրատունիները, որի հետևանքով Վահունիները զրկվում են քրմության պաշտոնից, իսկ Բագրատունի Ասուդի լեզուն Տիգրանը հրամայում է կտրել և Բագրատունիների ձեռքից վերցնում է զորքի հրամանատարությունը, թողնելով միայն թագադիր ասպետությունը։ Այսպիսով, Տիգրանը, որպեսզի ստեղծի միասնական ուժեղ իշխանություն, պայքար է մղում նաև միասնական կրոնական սիստեմ ստեղծելու համար, որով գաղափարապես իրեն կենթարկեր հայկական բազմաթիվ ցեղախմբերին։ Միապետության գաղափարը իր հետ բերում էր նաև աստվածներից մեկին գերակշռություն վերագրելու գաղափարը։ Տիգրանը, Անահիտին դարձնելով գլխավոր աստվածուհի՝ ինքը դառնում է նրա քուրմը, ինչպես ցույց է տվել պրոֆեսոր Ստ. Լիսիցյանը։

Այսպիսով, ժամանակի քաղաքական գործիչները իրենց քաղաքական պայքարում մեծ չափով օգտագործում էին կրոնական մոմենտը։

ԳԼՈՒԽ ՎԵՑԵՐՈՐԴ

ԱՆԱՀՏԱԿԱՆ ՏՈՆԵՐԸ

Հեթանոսական կրոնները գոյացել և զարգացել են այն վայրերում, ուր ժողովուրդների տնտեսական գործունեությունը խարսխված էր հատկապես երկրագործական մշակույթի վրա։ Երկրագործական բնույթ կրող բոլոր կրոնների մեջ սկզբնական շրջանում գլխավոր աստվածը պատկերվել է կնոջ կերպարով և ամենուրեք կոչվել է «Մեծ մայր» ու համարվել երկրագործության, պտղաբերության, արգասավորության աստվածուհի։ Այս երևույթը պետք է բացատրել հասարակական կազմակերպության սկզբնական ձևերից մեկի, մայրիշխանության գոյությամբ։

Հնագույն տոների արմատները թաղված են տվյալ պատմական ժամանակաշրջանի տնտեսական հարաբերությունների ընդերքում կամ հենց գյուղացու տնտեսության մեջ։ Այս առումով հեթանոսական տոներն առնչվում են գյուղատնտեսական աշխատանքի հետ։ Հիմք ունենալով այս տնտեսական մոմենտը, տոները կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ գարնանային և աշնանային։

Տարվա եղանակներին համապատասխան, այս կամ այն աստծուն նվիրված տոնակատարությունը հնարավո-

րության է տալիս պարզելու այդ աստծու բուն էությունը։ Անահիտին նվիրված տոները, որոնք կատարվում էին ապրիլի սկզբներին և օգոստոսի կեսերին, հնարավորություն են տալիս ասելու, որ նրա պաշտամունքը աղերսվել է երկրագործական աշխատանքների սկզբնավորության և վերջավորության հետ։ Եվ իրոք, ամենուր երկրագործության և պտղաբերության աստվածուհիների տոները աղերսվում են երկրագործական աշխատանքների հետ և պայմանավորվում նրանցով։

Անահտական տոների մասին տեղեկությունները խիստ կցկտուր են. ուսումնասիրողների մեջ վիճաբանություններ կան նրան նվիրված այս կամ այն տոնի վերաբերյալ։ Մի բան պարզ է, որ հեթանոս հայերը իրենց ամենասիրելի աստվածուհուն պետք է նվիրած լինեին բազմաթիվ տոներ, սակայն մատենագրական տեղեկությունների սղության պատճառով հնարավոր չէ առայժմ ճշտելու նրա բոլոր տոները։ Ուսումնասիրողների մեջ վիճաբանություններ գոյություն ունեն Անահիտի գարնանային տոնի կապակցությամբ։ Ոմանք (Տաղավարյան և այլք) առանց փաստեր մեջ բերելու գտնում են, որ Անահիտի գարնանային տոնը մայիսին է եղել։ Վերջերս Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Հայկական ՍՍՌ Պետական Ձեռագրատանը (Մատենադարան) հայտնաբերվել է մի կարևոր հիշատակություն, որը ցրել է Անահիտի տոնի մասին եղած տարակուսանքը, հաստատելով, որ այդ տոնը եղել է ապրիլի 6-ին։ № 2496 ձեռագրում, «Հարցումն և պատասխանի Վարդանա վարդապետի» գրվածքում մեջ է բերված Հովհաննես Գառնեցու պատմածը 1223 թվականին Երուսաղեմում մի աշակերտի տեսիլքի մասին, ուր ասվում է. «Եւ ես սկսա քննել տոմարական արուեստիւ զայրն, և էտ ճշմարտապէս յապրիելի ամսոյ Զ(6)-ն. և գիտացաք եթէ ճշմարիտ է

կրանքս մեր. և ես յորժամ լուա ի սուրբ հօրէն ի Հով-հաննիսէն հանեցա թէ տօնելն պատեհ է յայրիել Զ(6)-նաւետ (Ն) ացն, զի սուրբ Գրիգորի դնելն, վասն Անահտական պատկերին տաւնին խափանելոյ էր»[1]։

Գրիգոր Լուսավորիչը, ոչնչացնելով հեթանոսական մեհյանները, դրանց փոխարեն կառուցում է եկեղեցիներ, նվիրված զանազան սրբերի, համապատասխան այս կամ այն աստծուն, որի մեհյանը ոչնչացված էր։ Այսպես, անահտական բոլոր մեհյանների փոխարեն հրամայեց կառուցել եկեղեցիներ՝ նվիրված Մարիամ Աստվածածնին։ Նա չէր կարող միանգամից վերացնել նաև հեթանոսական տոները, ուստի նա դրանց տվեց քրիստոնեական բնույթ, անահտական տոները փոխվեցին Մարիամ Աստվածածնի տոներով։ Այսպես, Անահիտի գարնանային տոնը, որը կատարվում էր ապրիլի 6-ին, վերանվանվել է Ավետյաց տոն և նվիրվել Մարիամ Աստվածածնին։ Ի դեպ, նշենք, որ այդ տոնի հետ կապված ծիսակատարությունները և սովորությունները, որոնք պահպանվել էին մեր ժողովրդի կենցաղում, կասկածի տեղ չեն թողնում, որ այդ տոնը ունի երկրագործական ծագում, առնչվում է բուսականության հետ և նվիրված է եղել պտղաբերության և արգասավորության աստվածուհուն։

Անահիտի հաջորդ տոնը եղել է հուլիսին և մեզ է հասել «Վարդավառ» անունով։ Վարդավառի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այդ տոնի արմատները գալիս են շատ խոր հնությունից և թաղված են հեթանոսական խավարում։ Հարց է ծագում, այդ տոնը հեթանոսական դիցարանի ո՞ր աստվածուհուն է նվիրված

---

[1] Ձեռագիր № 2496, էջ 355ա—355բ։

եղել։ Այդ մասին հայագիտության մեջ կա հիմնականում երկու կարծիք, որոնցից մեկը այդ տոնը կապում է Աստղիկի, իսկ մյուսը՝ Անահիտի հետ։ Վերոհիշյալ երկու կարծիքի հեղինակներն էլ չեն բերում համապատասխան փաստեր, այլ հենվում են գերազանցապես ենթադրությունների վրա։

Առաջին կարծիքի կողմնակիցները (Ղ. Ալիշան, Տաղավարյան և ուրիշներ) հավակնություն ունեն վարդավառը կապելու Աստղիկ աստվածուհու հետ, վարդավառ բառը մակաբերելով վարդ արմատից։ Սակայն վարդավառ բառի լեզվաբանական ստուգաբանությունը այլ բան է ասում։ Վարդավառ սանսկրիտերեն նշանակում է՝ վարդ-ջուր, վառ-սրսկել, լվանալ. այսպիսով, վարդավառ նշանակում է ջրասրսկում։ Ըստ Գ. Ղափանցյանի ևս վարդավառ բառի ծագումը գալիս է Փոքր Ասիայից և բոլորովին կապ չունի վարդի հետ, այլ առաջացել է խեթական vard բառից, որ նշանակում է ջուր, և arr բայից, որը խեթերենում նշանակում է լվանալ, վերջինս ստանում է նաև ցնել, սրսկել իմաստը[1]։ Այսպիսով, դեն պետք է գցել այն հնացած կարծիքը, ըստ որի, վարդավառը իբր թե կապ ունի վարդի հետ։ Վարդավառի մանրամասն ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ այն կապված է ջրի պաշտամունքի հետ և ոչ մի աղերս չունի վարդի հետ։ Դրան պետք է ավելացնել այն հանգամանքը, որ վարդավառը տոնվում է հուլիսի կեսերին, երբ վարդեր չեն լինում։

Վարդավառի մասին հայտնված է մի այլ կարծիք ևս։ «Մեր հեթանոսական վարդավառի տոնն» հոդվածի հեղինակ Սուքիաս Վ. Պարոնյանի կարծիքով, վարդավառի տոնը նվիրված է եղել ոչ Անահիտին, ոչ էլ Աստղիկին,

[1] «Երևանի պետական համալսարանի գիտական աշխատություններ», հատ. 14, Երևան, 1940, էջ 279—280։

այլ այն գրագաշտական ծագում ունեցող մի տոն է։ «Վարդավառ» բառը ևս կազմված ըլլայ,— գրում է Ս. Պարոնյանը,— նույն «Աէթրա» զենդ և վառ մեր հայկական (վառել, լուսացնել) բառերն են և թարգմանուի «կրակավառ», «հրավառ» կամ հրալոյց, (բղդ. «Ճրագալոյց»)[1]։ Մի խոսքով, Պարոնյանն աշխատում է վարդավառի տոնը կապել կրակի հետ։ Սակայն վարդավառը ոչ մի առնչություն չունի կրակի հետ։ Կրակի հետ աղերսվում է տեառն-ընդառաջ տոնը, և երկրորդ՝ վարդ բառը կապ չունի Աեթրա (կրակ) բառի հետ, այլ, ինչպես վերն ասացինք, առնչվել է վարդ-ջուր բառին, ապա՝ վառ բառը «լուցանել»-ին հոմանիշ չէ։ Ըստ մեզ, վարդավառի տոնը նվիրված է եղել Անահիտին։

Ընդհանրապես պետք է նկատել, որ վարդավառի մասին եղած մատենագրական տեղեկությունները խիստ սակավ են, այդ պակասը լրացնում են ազգագրական նյութերը, որոնց մանրամասն ուսումնասիրությունը մեզ բերում է այն համոզման, որ այդ տոնը նվիրված է եղել բերքատվության, պտղաբերության, արդասավորության աստվածուհուն։ Բերենք փաստեր, որոնք կհաստատեն մեր միտքը։ Գրեթե բոլոր գավառներում կա հետևյալ ուշագրավ սովորությունը. վարդավառին եկեղեցի են բերում հացահատիկի հասկեր, խնդրելով, որ դաշտերը մորեխից և կարկուտից անվնաս մնան, արտասանելով հետևյալ խոսքերը. «Աստուած, պարզերես պահէ մեզ վարդավառի ձիւն ու բուքէն ու կարկուտէն, փետրվարի տաք ու շոգէն»[2]։ Սա պարզապես պտղաբերության աստվածուհուն հղված մի ուղերձ է, որով խնդրվում է ազատ պահել հացահատիկները և ընդհանրապես բերքը սպառնացող բոլոր պատուհասներից։

---

1 «Անահիտ», 1903, էջ 13։

2 «Ծաղիկ», 1895, Վարդավառի ավանդությունները, էջ 412։

Ժողովուրդը պտղաբերության աստվածուհիներին վերագրում էր պտուղների հովանավորողի դերը, ուստի սահմանում էր ժամկետներ, մինչև այդ աստվածուհու այս կամ այն տոնը արգելվում էր այդ պտուղն ուտել, այլապես զանցառուները տվյալ աստվածուհու կողմից կենթարկվեին պատժի։ Ղարաբաղում մի տեսակ տանձ կա, որը կոչվում է վարդավառյան և թույլատրվում է ուտել վարդավառին[1]։ Այսպես, մինչև Մարիամ Աստվածածնի (Անահիտի) տոնը, արգելվում է խաղող ուտել։ Այս տոնը գալիս է հեթանոսական շրջանից և անահտական պաշտամունքի վերապրուկներից մեկն է։

Պտղաբերության հետ ունեցած վարդավառի աղերսի մասին է վկայում հետևյալ երգը.

Ցորեն եմ ցանել ծորին,
Կը քաղեմ վարդիվորին,
Գըլուխըս ղուրբան կանեմ
Բայադղա ճիավորին[2]։

Նույնպես և մինչև վարդավառը արգելված էր խնձոր ուտելը։ Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ վարդավառի տոնը նվիրված է եղել պտղաբերության և ոչ թե սիրո աստվածուհուն։ Հետաքրքրական է, որ մինչև այժմ էլ որոշ տեղերում սովորություն կա վարդավառի հանդեսին խնձորը, զատկական հավկիթների պես, պատարագին ցույց տալու։ Վարդավառի տոներին Հայաստանի գրեթե բոլոր գավառներում սովորություն կար, ըստ որի տարբեր վայրերից տոնախմբության եկած այն տղաները

---

[1] *«Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. Թ, Թիֆլիս, 1913, Հ. Աճառյան, Հայերէն գաւառական բառարան, էջ 996։*

[2] *«Ժողովրդական խաղիկներ», խմբագրեց պրոֆ. դոկտոր Մ. Աբեղյան, մասնակի աշխատակցությամբ Կոմիտասի, Հայպետհրատ, 1940, էջ 452։*

և աղջիկները, որոնք առաջին անգամ էին իրար հանդիպում, նշանվում էին, որովհետև կարծում էին, թե այդ օրվա նշանվածները երջանիկ և բախտավոր կլինեն, կամ նրանցից ծնված երեխաները՝ «իմաստուն» և «շնորհալի»։ Այս սովորությունը մեզ տանում է դեպի հեռավոր անցյալը, երբ անահտական մեհյանների շուրջը տեղի էին ունենում նման երևույթներ։

Վարդավառի տոնին ամեն մի ուխտավոր պետք է մի փունջ անթառամ կամ գիներբուք, շուշան, նունուֆար, դալար ճյուղերի հետ միասին նվեր բերեր։ Սա հիշեցնում է «պսակս և թաւ ոստս ծառոց», որոնք նվեր էին բերվում անահտական տոների ժամանակ, ինչպես վկայում է Ագաթանգեղոսը։ Հետաքրքրական է, որ Կեսարիայի հայկական գյուղերում մի տեսակ ծաղիկ կա, որը կոչվում է վարդավառ[1]։

Վերհիշենք նաև, որ անահտական տոների ժամանակ ամուլ կանայք հատուկ նվերներ էին մատուցում Անահիտին, հայցելով նրանից երեխա (բեղմնավորություն)։ Նման սովորություններ պահպանվել են վարդավառի ժամանակ. «Վարդավառին ամուլ կանայք,— գրում է Ե. Լալայանը,— ուխտ են գնում Արայի լեռան մեջ գտնվող Ծաղկեվանք քարայրը, ուր կանգնում են առաստաղից կաթկթող ջրի տակ և աղոթում, որ Վառվառե կույսը իրենց երեխա պարգևե։ Եթե այս սուրբ համարված ջուրը իրենց գլխին կաթե, հավատում են, որ երեխա պիտի ունենան»[2]։ Սա նույնպես պտղաբերության, արգասավորության, ծննդաբերության աստվածուհուն վե-

---

[1] «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. Թ, էջ 996։

[2] Ե. Լալայան, Տղաբերքի սովորությունների զարգացումը հայոց մեջ, «Տեղեկագիր» ՀՍԽՀ գիտության և արվեստի ինստիտուտի, Երևան, 1931, № 5, էջ 122։

ռաբերող մի վերապրուկ է, որ մաքուր կերպով պահպանվել է քրիստոնեական շրջանում, բայց իհարկե, ոչ Անահիտի, այլ Վառվառեի անվան տակ։

Քրիստոնեական շրջանից մեզ հասած աղոթքներից նույնպես պարզվում է, որ վարդավառի տոնը նվիրված է եղել պտղաբերության աստվածուհուն։ Եղիշեն իր «Աղօթք վասն այլակերպութեան» աշխատությունում, նվիրված վարդավառի տոնին, խնդրում է հասկերի և պտուղների առատություն. «Նույն վարդապետը պտուղներու համար առատութիւն կխնդրէ, ինչպես երբեմն ժողովուրդը իր քրմապէտի բերանով կմաղթէր Դէմետրիէն հունձքերու աստվածուհիէն»[1]։ Նույն հեղինակը գրում է. «Ինչ որ նախ կհայցէին Անահիտէն... վարդավառին ընթեռնելի մեծ աղօթքին մեջ խնդրուած է գերագոյն էակէն. սէր, զգաստութիւն, խաղաղութիւն, արդարութիւն, սրբութիւն, ոսկիածին «զգաստութեանց մօր» շնորհաց խորհըրդանշաններն են»[2]։

Անահիտի տոներին մեծ խնջույքներ էին տեղի ունենում. հեռավոր անկյուններից դեպի անահտական մեհյաններն էին շարժվում հազարավոր ուխտավորներ, տոնախմբությունները տևում էին մի քանի օր և կատարվում էին մեծ շքեղությամբ։ Տոները կատարվում էին մեծ խրախճանքով և սակայն բնույթ կրող էքսցեսներով։ Նույնը մենք տեսնում ենք վարդավառի տոներին, որի նկարագրությունը մեջ ենք բերում հեղինակի խոսքերով. «Կնիկները ու աղջիկները, երիտասարդները ու ծերունիները թէեւ իրարու անծանօթ, համայնական պար կբռնեն եւ թմբուկի ու փողի ձայնով մեջքակոտոր, ծնկածալիկ,

---

1 «Մաղիկ», 1895, էջ 418։

2 «Մաղիկ», 1895, էջ 417—418։

գլխաշարժիկ, ոտնատրոփ, բայց միօրինակ ու միանուագ կըպարեն կկայթեն կծպտին ու կերգեն»[1]։

Վարդավառի տոնի հիմքը ջրի հետ կապված արարողությունն է (միմյանց վրա ջուր լցնել, ջրում լողանալ, ամբողջովին թրջվել), որը ցույց է տալիս, որ դա տոն էր, նվիրված ջրի աստվածությանը։

Անահիտը, որպես պտղաբերության, արգասավորության աստվածուհի, աղերսվում էր ջրի պաշտամունքի հետ և ուներ նաև ջրային աստվածության բնույթ, ինչպես այդ տեսնում ենք Իշտարի, Արտեմիսի, Կիբելայի և մյուս նմանակերպ աստվածուհիների պաշտամունքի մեջ։

Ավեստայում Ամու-Դարյա գետը կոչվում էր Անահիդա, իսկ Զառավշանը Անահիտա-Դայտիա[2]։ Մեծամոր (Անահիտ) անունն էր կրում Հայաստանում այժմյան Սև ջուր գետը և Այղր-լիճը, երկուսն էլ էջմիածնի գավառում[3]։

Վերոհիշյալ հանգամանքները լիովին ապացուցում են Անահիտի կապը ջրի հետ, իսկ վարդավառի տոնը, որի առանցքը կազմում էին ջրի հետ կապված ծիսակատարությունները, մեզ հիշեցնում է անահտական տոները, որոնց ժամանակ Անահիտի արձանի վրա ջուր էին լցնում։

Հետաքրքրական է նշել, որ վարդավառի հանդեսները մեծ շքեղությամբ կատարվել են հատկապես այն վայրերում, որոնք անցյալում եղել են Անահիտին նվիրված մեհյաններ՝ ս. Կարապետ, Հոգվոց, Առաքելոց վանքերում, ինչպես նաև Մարիամ Աստվածածնին նվիրված

---

1 «Ծաղիկ», էջ 412—413։

2 **К. В. Тревер,** Памятники греко-бактрийского искусства, Ленинград, 1940, стр. 21.

3 **Խ. Սամուելյան,** *Հին Հայաստանի կուլտուրան, հատ. 1, Երևան, 1931, էջ 298։*

մյուս եկեղեցիներում։ Սա Անահիտի (Մարիամ Աստվածածնի) վարդավառի հետ ունեցած աղերսի հեռավոր ակնարկ է։

Անահիտի՝ վարդավառի հետ ունեցած աղերսի մասին հետաքրքիր ավանդություն է պահպանվել Դերսիմում, որի մասին Գ. Հալաջյանը հետևյալն է գրում. «Անահիտը Վարդեվորի (Վարդավառ) առավոտ կանուխ իր լոգանքը երկու գետերի միացման վայրում անելուց հետո, կերպարանափոխվում է երկնքից հայտնված դիցուհու կերպարին, բարձրանում է Մնձրա սարի ձյունածածկ ամենաբարձր գագաթը, և հեռվից հեռու դիտում է Վարդավառի օրվա իր անունին նվիրված ժողովրդական տոնակատարությունների խրախճանքները»[1]։

Անահիտի մյուս և ամենաշքեղ տոնը տեղի էր ունենում նավասարդի 11-ին։ Այդ մասին Վիեննայի № 10 ձեռագրում պահպանված է հետևյալ հիշատակությունը. «Եւ շինեալ սրբոյն Գրիգորի ի տեղւոջն յայնմիկ վկայարան, մեծ եւ փառաւոր եկեղեցի յանուն Ս. Կարապետին Քրիստոսի Յովհաննու Մկրտչին եւ Աթանագինեայ վկային։ Եւ անդ էջ գնշխարս նոցա... Եւ սահմանեաց ամ յամէ աշխարհաժողով եւ թագաւորական տօն լինել, որ օր մուտ է նաւասարդի ամսոյ իա, որ է Աւգոստոս ԺԱ եւ զի յայնմ աւուր տօնէին Հայք ի կռապաշտութեանն Արամազդայ եւ Անահտայ»[2]։

Ըստ «Յայսմաւուրքի» հիշատակության, այդ տոնը եղել է նավասարդի ԺԵ-ին, որ ավելի ճիշտ է, և համընկնում է Մարիամ Աստվածածնի տոնին։

«Յայսմաւուր տօնէ սբ ածածին
Լուսաւորիչն մեր սբն Գրիգոր

[1] Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրություն, անտիպ, էջ 123 (174)։
[2] «Հանդես ամսօրեայ», 1929, էջ 155։

> յորժամ կործանեաց զիգական պատկերն Անահտայ զկնոջն Արամազդայ. և խափանեաց զգարշելի տօն նո̅. Կարգեաց և կանոնեաց յեկեղեցիս Հայաստանեայց։ Սրմին աւուր տօնել սրբուհոյ ածածին։ Չի մոռասցին զգարշելի տօն պղծութեան. և փառաւորեսցի տիրամայրն Մայրամ, պարծանքն և յոյսն քրիստոնէից. և այլ մի յիշեսցին զազրալիքն և չարաչար գարշութիւնքն իւրեանց»[1]։

Հատկապես մեծ շքեղությամբ էր տոնվում Անահիտի վերոհիշյալ տոնը, որը կապված էր պտուղների հասունացման հետ և նրա տոնակատարությունը վեր էր ածվում պտղաբերության տոնի, որի ժամանակ մեծ քանակությամբ ուխտավորներ էին հավաքվում անահտական մեհյանների շուրջը։ Այս ծիսակատարությունները ուղեկցվում էին աղոթքներով և երգերով, ապա տեղի էին ունենում խնջույքներ, որոնք տևում էին մի քանի օր և վերջանում էին, ինչպես Ալիշանն է ասում՝ «հեթանոսական անկարգություններով»[2]։

Անահիտի այս գլխավոր տոնը մեծ շքեղությամբ կատարվում էր Երիզայում, որին մասնակցում էին նաև թագավորներն իրենց շքախմբերով հանդերձ. «Եւ իբրև հասին ի տաճարն Արտեմիդեայ ի մեծի քաղաքի, որոյ անուն Արդէն (Երէզ) էր, ուր ժողովէին թագաւորք և տօնէին...»[3]։ Անահիտի այս տոնը նմանապես փոխարին-

---

1 «Յայսմաւուրք», նավասարդի ԺԵ, էջ ԼԸ։

2 Ալիշան, *Հին հաւատք*, էջ 270։

3 Ն. Մառ, *Մկրտութիւն հայոց, վրաց, աբխազաց եւ ալանաց ի սրբոյն Գրիգորէ*, Վաղարշապատ, 1911, էջ 53։

ված է Մարիամ Աստվածածնի տոնով, և կոչվում է «Վերափոխումն Աստվածածնի»։ Այդ օրը օրհնում են խաղող, դեղձ, թուզ և այլ հասած պտուղներ։ Աստվածածնի տոնը առավել մեծ շքեղությամբ կատարվում էր հատկապես այն վայրերում, ուր անցյալում եղել էին Անահիտին նվիրված մեհյաններ։

ԳԼՈՒԽ ՅՈԹԵՐՈՐԴ

ԱՆԱՀԻՏԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐԸ

Քրիստոնեության հաստատումով անահտական պաշտամունքը չանէացավ, նա շարունակեց գոյություն ունենալ նոր անվան տակ։ Անահիտը վերափոխվեց Մարիամ Աստվածածնի, իսկ վերջինս իր մեջ ամփոփեց Անահիտի պաշտամունքի գրեթե բոլոր գծերը։ Պատահական չէ, որ անահտական մեհյանների կործանումից հետո, ինչպես քանիցս նշել ենք, հենց նրանց ավերակների վրա բարձրացան Մարիամ Աստվածածնի եկեղեցիները։ Անահտական տոները շարունակվեցին նույն եկեղեցիների շուրջը և անգամ նույն օրերը, բայց արդեն կոչվում էին Աստվածածնի անունով։ Այսպիսով, Աստվածածինը հանդիսանում է Անահիտի ժառանգորդը, հետևաբար վերջինիս վերապրուկները պետք է որոնել Մարիամ Աստվածածնի պաշտամունքի մեջ։

Անահիտին վերագրված բժշկական ունակությունները նույնպես փոխանցվել են Մարիամ Աստվածածնին։

Իր բժշկությամբ հայտնի էր Արճեշի Ակնանց գյուղի ս. Տիրամոր վանքը, ուր առողջություն հայցելու էին գալիս գողու յարա (վեներական ախտ) ունեցողները, որոնք պետք է յոթ տարի մուրացկանությամբ զբաղվեին

և ստացած գումարը նվիրեին վանքին, որից հետո, լոգանալով վանքի մոտ գտնվող աղբյուրի ջրում, առողջանալու էին։ Այստեղ ուխտավորներ էին գալիս ոչ միայն Վասպուրականից, այլև Երևանից, Նախիջևանից, Պարսկաստանից։ Վերևում հիշատակեցինք, որ այդ վայրերը անահտական մեհյաններ են եղել։ Անահիտի հավատացյալները, վարակվելով վեներական ախտով, այդ ախտը համարում էին Անահիտի տվածը և այստեղ բուժումը հայցում էին նրանից։ Նույնը տեղի էր ունենում նաև ս. Տիրամոր վերաբերմամբ։ Մեջբերված ժողովրդական երգը պարզ է դարձնում, որ Տիրամորը նույնպես հիվանդությունները բուժելու ունակություններ էին վերագրվում։

«Վին օր զարկէր՝ կենէր հաշաք
ջառահ-հեքիմ Սուրբ Տիրամեր...
(Շատ եարալու նստած դռներ)
Թափի մառներ՝ մանցի կռճեր։
Գուվամ քումբերդ, նխշուն օղէն,
Զուզիմ հեռանալ քու մօտէն,
Չիմ կշտանա անուշ հօտէն,
Ջառահ-հեքիմ Սուրբ Տիրամեր...
Դու օգնական ու պահապան՝
Ջառահ-հեքիմ Սուրբ Տիրամէր»[1]։

Վասպուրականի Քաջբերունյաց խաթուն Տիրամոր վանքը ուխտ էին գնում բժշկություն հայցելու նույնպես վեներական հիվանդություն ունեցողները, ի դեպ, նշենք, որ սիֆիլիս հիվանդությունը «Տիրամոր յարա» էր կոչվում և ընդհանրապես այն հիվանդները, որոնք վանքում

---

[1] Բենոն, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, «Ազգ. հանդես», գիրք Զ, Թիֆլիս, 1900, էջ 20։

երկար մնում էին, «Տիրամոր խեղճեր» անունն էին կրում։

Այսպիսով, Տիրամայրը մի կողմից հիվանդություն տվող է, մյուս կողմից՝ բուժող և պահպանիչ։ Նման հիվանդությունը նույնպես համարվում էր Տիրամոր տված, և հատկապես բուժումը հայցվում էր նրանից։ Նման աղոթքի մեջ ասվում է՝ «Ո՛վ սուրբ Մարիամ Աստվածածին, դու բժշկես այս ցավը»։ Հողացավությունը նույնպես համարվում է Տիրամոր տված և Ժողովրդի մեջ կոչվում է Տիրամոր քամի։ Բազմաթիվ անեծքներ կան, որոնք ցույց են տալիս, որ այդ հիվանդությունները տրված են Տիրամոր կողմից, այսպես, «Տիրամօր քամին քաշայ քու ոտ ու ձեռ»[1], «Տիրամորանկ», «Տիրամոր բալաք յարէն հանիս», «Տիրամոր բիթն հանես»։

Անձևացյաց Հոգվոց վանքը լուսնոտության բուժիչն էր համարվում։ Հիշենք, որ Հոգվոց վանքը կառուցվել էր Դարբնաց քար կոչված վայրում՝ Անահիտի մեհյանի փոխարեն։ Ըստ Փավստոս Բյուզանդի, Ներսես Հայրապետը այդ վայրը ուխտի գնալով, իր հետ տարավ բորոտներ և Տիրամոր շնորհքով բուժեց, ինչպես նաև հիվանդանոց կառուցեց ուրիշների համար։

Հետաքրքրական է, որ վերոհիշյալ սովորությունները պահպանվել էին մինչև XIX դարի վերջերը։ Այդ մասին Գ. Սրվանձտյանի «Համով հոտով» աշխատության մեջ կարդում ենք. «Դարբնաց քարեր դեռ կան այդ անունով եւ տեղով. եւ մի սեւացած քարայր ուր կը ճենճերէին զոհք զԱստվածածնոյն, բայց դեւք չքացեալ են, զի հրաշագործ կենդանագիր Տիրամօր անարատ Ս. Կուսին կանգնեցաւ Ս. Բարդու Առաքելոյ ձեռամբ փոխանակ Անահտայ արձանին եւ տաճարն կառուցաւ յանուն Աստ-

---

1 «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. Զ, էջ 317։

վածածին, ուր վանք եւ օթեւան շինուեցան ախտացելոց և ուխտաւորաց. որոնց շարունակութիւն կանէ զայսօր»[1]։

Անահիտը որպես ծննդաբերության, պտղաբերության, արգասավորության աստվածուհի, բոլոր մարդկանց սերմերը և բոլոր կանանց արգանդի պտուղը ծնելու է պատրաստում և բոլոր կանանց բախտավոր ծննդաբերությանն օգնում։ Հղի կանայք Անահիտից հեշտ ծնունդ էին խնդրում, խոստանալով նրան զոհ մատուցել։ Այդ մասին Ավեստայում գրված է. «Քեզ հղի կանայք դյուրին ծնունդ կխնդրեն...»։ Ահա Անահիտի այս պաշտամունքը նույնպես անցել է Մարիամ Աստվածածնին։ Հայաստանի մի շարք շրջաններում սովորություն կա ծանր ծննդաբերության ժամանակ, երբ կինը ուշաթափվում է, «Մարիամ», «Մարիամ»[2] են գոռում, որպեսզի վերջինս օգնության հասնի։ Հեռավոր անցյալում հավանաբար Անահիտ, Անահիտ են գոչել։ Հետաքրքիր է նշել, որ Վասպուրականում ծննդաբերության ժամանակ (հատկապես ծանր) տատմերը, նստած ծննդկանի հետևը, աղոթքով դիմում էր Մարիամին՝ «Ով սուրբ չպլախամեր աստվածածին, Մարութա բարձր աստվածածին... սուրբ խաթուն Տիրամեր, օգնության հասիր»։ Ապա՝ հղի կանայք ժամերով Աստվածածնի պատկերի առջև նստած աղոթքներ էին անում, հաջող ծննդաբերություն աղերսելով։

Վասպուրականում հղի կանայք հեշտությամբ ազատվելու համար ուխտի էին գնում Մոկսի Դաշտ թաղում բարձրացած «Աստվածամոր քար» կոչվող սրբատեղին, ուր հղի կինը մեջքը հենում էր այդ քարին, կարծելով, թե դրանով նա Աստվածածնից հեշտ երեխա բերելու

---

[1] Գ. Սրվանձտյան, Համով հոտով, Կ. Պոլիս, 1884, էջ 68։

[2] «Ազգագրական հանդես», գիրք Դ, Թիֆլիս, 1898, էջ 228։

շնորհք էր տանում։ Մոկս ավանի Դաշտ թաղի արե-
վելյան կողմը բարձրացող Փոքր Պետս անունով լեռան
գագաթը, ամեն տարի ապրիլի 6-ին, «Ավետման» տոնի
գիշերը, ուխտի էին գնում ամուլ կանայք, երեխա հայ-
ցելու համար։ Ինչպես գիտենք, քրիստոնեական ուս-
մունքով «Ավետումն» Քրիստոսի մայր Մարիամի հղիա-
նալու հիշատակն է, դրանով էլ այն աղերսվում է ար-
գասավորության հետ, իսկ դրա արմատները պետք է
որոնել ավելի խոր հնությունում, այն է՝ անահտական
պաշտամունքի մեջ։ Եթե հիշենք, որ Անահիտի գարնա-
նային տոնը ապրիլի 6-ին էր, դրանով իսկ պարզ կդառ-
նա, որ այդ «Ավետում» տոնի օրը ուխտի գնալու սովո-
րությունը անահտական պաշտամունքի վերապրուկն է,
որը այդքան մաքուր ձևով պահպանվել է, բայց արդեն
ուրիշ անունով։

Անահիտին վերագրվում էր նաև աղջիկներին լավ
ամուսին տալու ունակություն. այդ առնչությամբ Ավես-
տայում պահպանվել է մի հետաքրքիր կտոր՝ «Քեզ
արբունքին հասած աշխատասեր աղջկերքն իրենց հայ-
րենի տան... մի աշխատասեր և ընդունակ ամուսին
կխնդրեն»[1]։ Վերոհիշյալ սովորության վերապրուկը հե-
տաքրքիր ձևով պահպանվել է Վանում։ Վանի բերդի
հյուսիսային կողմում, մի ահագին ժայռի մեջ, երկու
կամարակապ բացվածքներ կան, ուր ամուսնանալու
ցանկություն ունեցող աղջիկները գալիս են աղոթելու,
որպեսզի Մարիամ Աստվածածինը (Անահիտ) նրանց
լավ ամուսին պարգևի[2], աղոթելուց հետո աղջիկները
սահում են կամարակապ բացվածքների առջևի մասի

---

1 Awesta, b. II, էջ 5։

2 «Ազգագրական հանդես», գիրք 25, Թիֆլիս, 1914, էջ 25։

200 մետր երկարությամբ առվով, որպեսզի իրենց մուրազին հասնեն։

Այդ վայրի մասին եղած հիշատակությունները մեզ բերում են այն համոզման, որ այդտեղ անցյալում եղել է անահտական մեհյաններից մեկը։ «Ասանդաբար պատմում են,— գրում է Ե. Լալայանը,— թե այդ եռկու կամարակապ բացուածքները մի ժամանակ մեհեան են եղած, և դրանց առջև մարդկային զոհեր են տեղի ունեցել, որոնց արիւնն այդ առուով թափվել է ժայռից ներքև»[1]։

Այդ վայրը Աստվածածնին նվիրված սրբավայր է եղել, և քանի որ Անահիտի բոլոր մեհյանները վերածվեցին Աստվածածնի սրբավայրերի, ուր կառուցվեցին նրան նվիրված եկեղեցիներ, այս հանգամանքը նույնպես հաստատող փաստ է վերը արտահայտած մեր մտքի։ Եվ վերջապես, նրա շուրջը ավանդաբար կատարվող արարողությունները նույնպես խոսում են այն մասին, որ այդ վայրում եղել է Անահիտին նվիրված մեհյաններից մեկը։ Անահիտը որպես ծննդաբերության, պտղաբերության և արգասավորության աստվածուհի, անշուշտ ունեցել է օժանդակ ոգիներ (արբանյակներ), որոնք պետք է նպաստեին ծննդաբերությանը, սակայն նրանց մասին ուղղակի հիշատակություններ չեն պահպանվել։ Հետաքրքիր տեղեկություններ են պահպանվել ծննդաբերությանն օգնող ոգիների մասին։ Դրանք կիրակմուտ, չորեքմուտ, ուրբաթմուտ ոգիներն են, որոնց կանայք համարում էին իրենց պաշտպանները, և վերոհիշյալ երեկոները, ի պատիվ նրանց, չէին աշխատում։ Կարելի է կարծել, որ այդ ոգիները Անահիտի արբանյակների վերապրուկներն են, որոնք պահպանվել են

[1] «Ազգագրական հանդես», գիրք 25, Թիֆլիս, 1914, էջ 25։

մեր ժողովրդի կենցաղում, բայց արդեն ուրիշ անուններով։

Խիստ ուշագրավ են մեզ մոտ լայն տարածում գտած կանացիակերպ աղամանները (նկ. 17), որոնք, անշուշտ, աղերս ունեն ծննդաբերության, պտղաբերության հետ։ Վ. Բդոյանը փորձում է ապացուցել, որ դրանք կապված են Անահիտի հետ և հանդիսանում են նրա արձանները։

Ինչպես հնում երաշտի ժամանակ Անահիտի արձանը շրջում էին գյուղերում, որպեսզի անձրև գա, նույն բանը արվում էր նաև Մարիամ Աստվածածնի նկատմամբ։ Ինչպես հաղորդում է Հ. Կոստանյանը, Ալեքսանդրապոլի «Եօթնվիրաց» ս. Աստվածածնի պատկերը երաշտի ժամանակ ման էին ածում Շիրակի գյուղերում, երգելով.

«Երկիրս չորացաւ, հասկս չի լցւում,
Տիրամայր ս. կոյս,
Ջրի ենք կարօտ, անձրևի կարօտ,
մեռած չէ մեր յոյս,
Մենք վաստակած ենք, մեր աշխատանքը
պտղից դեռ զուրկ է,
Տիրամայր ս. կոյս, մեր ձայնը լսէ՝
դու անձրև ղրկէ»[1]։

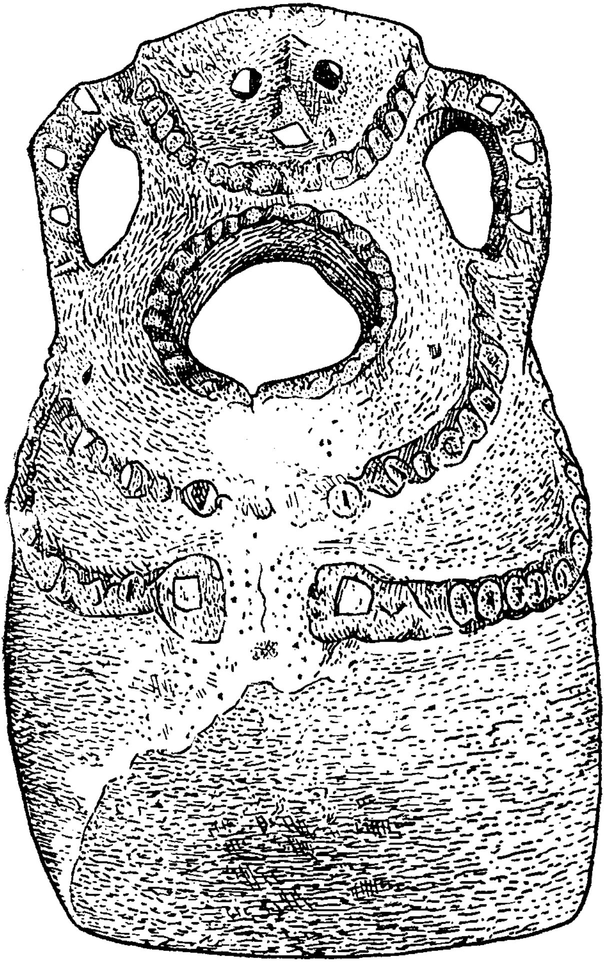
Նման սովորություններ գոյություն ունեին Հայաստանի մյուս շրջաններում։

Անահիտի հետ առնչվող տոտեմիզմը նույնպես արմատներ է գցել հայ կրոնական հավատալիքներում և վերապրուկային ձևով պահպանվել է ընդհուպ մինչև XX դարի սկզբները։

Ինչպես վերը նշվեց, անահտական մեհյանների շուր-

---

[1] Յ. Կոստանեանց, *Շիրակի լեգենդներից եւ ժողովրդական կեանքից*, Ալեքսանդրապոլ, 1896, էջ 57։



Նկ. 17. Աղաման կանացի կերպարով

ջը ազատ շրջում էին նրան նվիրված երինջները, ցուլերը, որոնք խարանված էին դիցուհու նշանով, և ոչ ոք իրավունք չուներ նրանց ձեռք տալու, որովհետև նրանք գտնվում էին սրբազան տաբուի ներքո։

Այդ սովորությունը պահպանվել էր Հայաստանում մինչև վերջին ժամանակներս։ Ի դեպ, ուշագրավ են Կյումոն եղբայրների հաղորդած տեղեկությունները, ըստ որոնց Երզնկայի գավառում (իսկ դա պատմական Եկեղյաց գավառն է, ուր անահտական պաշտամունքը այնքան լայն էր տարածված, որ ամբողջ գավառը նրա անունով կոչվում էր Անահտական), XIX դարի երկրորդ կեսին ազատ շրջում էին գոմեշների նախիրները. «Այսօր ալ, ինչպես Ղուկուլլոսի օրոք, ազատորեն կճարակին գոմեշներու նախիրները, որոնք Անահտի ցլապահ դիցուհւոյն նուիրուած էին»[1]։

Վերը նշվեց, որ Մարիամ Աստվածածինը ժառանգել է անահտական պաշտամունքի գրեթե բոլոր գծերը՝ ինչպես Անահիտին նվիրում էին ցուլեր, երինջներ, նույնը կատարվում էր նաև Մարիամ Աստվածածնի նկատմամբ։ «Տիրամօր նշան», այսինքն՝ ճակատին սպիտակ նշան ունեցող ցուլը կամ եզը անպայման պետք է նվիրվեր ս. Տիրամոր վանքին։ Այդ մասին հետաքրքիր տեղեկություն է հաղորդում Ն. Սարգսյանը. «Նուիրակքդ 'ի շրջագայելն եթէ առ ումեք տեսցեն յեզացն կամ ի կովուց խայտախարիւս, որպէս ինչ սահմանեալ են յինքեանս, ազդ առնեն տեառն իւրում թէ այդ անասուն Տիրամօր է սեփական, զի նշան նորա յայտնի երևի ի դա. և տէրն երկուցեալ 'ի խղճէ մտաց և կամ յանիծից

---

[1] Ֆr. և Եվգ. Կյումոն եղբարց Պոնտական ուսումնասիրութիւնք. էջ 357։

զնոցա՝ տալ ցնուս անհակառակս...»[1]։ Նմանօրինակ սովորություններ գոյություն ունեին Հայաստանի համարյա բոլոր գավառներում։ Դերսիմում, ինչպես հաղորդում է Գ. Հալաջյանը, ճակատին սպիտակ աստղանշանով կամ կիսալուսնի ձևի նշանակով ծնված հորթերը նվիրում էին Անահիտին և զոհաբերում Վարդավառի տոնին[2]։ Տեղացիների մոտ այն պատկերացումը կա, որ այդպիսի հորթեր ծնող կովերը հղիացել են լեռներում դեռևս գոյություն ունեցող Անահիտի ցուլերից[3]։ Ուշագրավ է, որ Դերսիմի շատ գյուղերում կան գոմեր, որոնք կրում են Անահիտի անունը և այնտեղ են պահում նրան նվիրած անասունները։

Վերևում մանրամասն խոսվեց Անահիտի հետ առնչվող կրոնական հետերիզմի մասին, նշելով, որ խորը անցյալում գոյություն ունեցած հետերիզմի հետքերը պահպանվել են XIX դարում։ Չկրկնելով արդեն ասվածը, նշենք միայն, որ Անահիտի հետ աղերսվող կրոնական հետերիզմի վերապրուկները, որոնք պահպանվել են մինչև XIX դարի երկրորդ կեսը, ենթարկվել են վերափոխումների, կրոնական հետերիզմը արդեն որոշ էվոլյուցիա է ապրել։ Վաղ շրջանի հետերիզմի հիմնական մեխը կուսության զոհաբերումն էր մայր աստվածուհուն, իհարկե, դրա հետ կապված էր նաև արգասավորության սկզբունքը, իսկ XIX դարում կրոնական հետերիզմի մեջ արդեն կուսությունը զոհաբերելու գաղափարը իսպառ վերացել է, տեղի տալով միայն ծննդաբերությանը։ Այժմ հետերական բնույթ կրող ծեսերը միայն մի նպատակ

---

[1] Ն. Սարգսյան, *Տեղագրութիւնք ի Փոքր եւ Մեծ Հայս*, Վենետիկ, 1864, էջ 336։

[2] Գ. Հալաջյան, *Դերսիմի ազգագրություն (անտիպ)*, էջ 1063 (214)։

[3] *Նույն տեղում, էջ 658 (940)*։

ուներին, այն է՝ սրբերի (Անահիտի) օգնությամբ արգասավորվել, հղիանալ։

Վերը նշվեց, որ անահտական պաշտամունքը հայերի, ինչպես նաև բոլոր անահտապաշտ ժողովուրդների մոտ սերտ աղերս ունի լուսնի հետ, Անահիտը դրամների վրա և ամենուր հանդես է գալիս կիսալուսնի պատկերի հետ միասին։ Վերոհիշյալ վերապրուկը դարձյալ պահպանվել է Մարիամ Աստվածածնի պաշտամունքի մեջ, վերջինս գրեթե բոլոր ավետարանների վրա պատկերված է կիսալուսնի հետ միասին։ Դեռ ավելին, Քրիստոսին նմանեցնելով արեգակին, իսկ Մարիամին՝ լուսնին, ասում են հետևյալ շարականը. «Սրբուհի ի լիբանանէ դիմեալ հարսն զգեցեալ զարեգակն արկեալ զքև և ընդ ոտիւք լուսինն, ստուերատեսակ»[1]։

Անահիտի վերապրուկները պահպանվել են նաև հատուկ անունների մեջ, Անահիտ և Անահիս անունները շատ տարածված են Հայաստանում։ Հետաքրքրական է, որ Դերսիմում ոչ միայն հայերի, այլև քրդերի մոտ կա Անահիտ անունը[2]։ Ըստ Ագաթանգեղոսի, Անահիտին տրված էին հետևյալ տիտղոսները (անունները). Ոսկեմայր, Ոսկեծին, Ոսկեհատ, ընդ որում, Ոսկեծին, Ոսկեհատ ածականները վեր են ածված հատուկ անունների և վերապրուկային ձևով պահպանվել են ընդհուպ մինչև մեր օրերը։ Այս հանգամանքը, ինչպես ճիշտ կերպով նկատել է Կ. Կոստանյանը, վկայում է Անահիտի լայն ժողովրդականության մասին։ Անգամ քրիստոնեությունը երկար ու ձիգ դարերի ընթացքում չկարողացավ անէացնել նրա հիշատակը։

---

[1] Ա. Շահմուրադեան, Հին հայոց հեթանոսական կրօնը, Բագու, 1899, էջ 31։

[2] Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրություն (անտիպ), էջ 192։

Հայաստանում Անահիտի պաշտամունքն այնքան լայն ժողովրդականություն էր վայելում, որ անգամ քրիստոնեության ընդունումից հետո, Տիրան թագավորի ժամանակ, գաղտնի կերպով դարձյալ պաշտում էին Անահիտին, ուխտ էին գնում Երզնկայի տաճարը, ապա Գայլ գետի ափին ճոխ խնջույք էին պատրաստում, ուր հարբում էին, ապա տաճարը պատում էին ճյուղերով և փնջերով։

Ինչպես Անահիտին էր նվիրված առանձին գավառ, որ կոչվում էր Անահտական (Եկեղեաց), Անհրտճլար գյուղը, Անահտաձորը, նույնը կատարվում է նաև Մարիամ Աստվածածնի նկատմամբ. նրան նույնպես նվիրում էին ձորեր, գյուղեր։ Այսպես՝ Աստվածածնի անունով գյուղեր կային Վանում՝ Լիմ կղզու դիմաց[1], Սյունյաց Սոդք գավառում, Վասպուրականում, Այրարատյան նահանգի Բասեն գավառում, Գողթան գավառում կար Աստաձոր[2] անունով գյուղ, նվիրված Աստվածածնին, նրան նվիրված կային նաև բազմաթիվ վանատեղեր[3] և այլն։ Սրանք նույնպես պետք է Անահիտի վերապրուկներից համարել։

Հետաքրքիր է պարզել, թե իրոք Անահիտի ազդեցությունը մեր հերոսական էպոս «Սասնա ծռերում» պահպանվե՞լ է, թե ոչ։ Այդ առնչությամբ «Հանդես Ամսօրյա»-ում զետեղված էր «Անահիտ—Արև—Աստղիկ և հայ ժողովրդական վեպի «Դեղձուն—Ծամ—Գոհարը» հոդվածը, ուր գրված է. «Անահիտ ոսկեծին, ոսկեմայր, ոսկեհատ։ «Ոսկու պատկեր» նկարագիրն ինքնին բաւ է՝ համեմատութեան դնելու 40 ճող-ծամի հետ, որ ուրիշ անու-

---

[1] Էփրիկյան, *Բնաշխարհիկ բառարան, էջ 251։*

[2] *Նույն տեղում, էջ 252։*

[3] *Նույն տեղում։*

նով կը կոչուի Դեղձուն Ծամ, դեղձուն մազեր ունեցող, ոսկի ծամերով շրջանակուած դեմքի տեր, եւն»[1]։

Այսպիսով, դուրս է գալիս, որ Անահիտը էպոսում արտահայտվել է հանձին Դեղձունի։ Մենք այն կարծիքին ենք, որ Անահիտը էպոսում դրսևորվել է ոչ թե Դեղձունի, այլ Խանդութ խանումի կերպարով, հետևյալ պատճառներով.

1. «Սասնա ծռեր» էպոսի տարբերակներից մեկում Խանդութին տրված է Ձլկազ մականունը[2], որը նշանակում է քառասուն հյուսվածք, այսպիսով, ոսկե մազեր, ոսկեծին լինելու հանգամանքը կարելի է վերագրել նաև Խանդութին։

2. Իշտար աստվածուհին, ըստ «Գիլգամեշ» վեպի, ապրում էր Լիբանանի լեռներում, մայրիների անտառում, նրա պահապանն էր հրեշ Համբաբան, նույն պայմաններում ապրում էր Խանդութը, նրա պահապանն էր հրեշ Համտոլը[3]։

3. Ինչպես Անահիտին էին նվիրված ձորեր, բերդեր, գավառներ, նույնը կատարվում էր նաև Խանդութի նկատմամբ՝ Խանդութա ձոր, Խանդութ-կալա, Խանդութ քաղաք[4] և այլն։

Վերոհիշյալ հիշատակությունները հեռավոր ակնարկություններ են էպոսի վրա Անահիտի ազդեցության վերաբերյալ։

Անահիտը ժամանակին խոշոր ազդեցություն է ու-

---

[1] «Հանդես Ամսօրյա», 1911, էջ 171։

[2] «Սասնա ծռեր», խմբագրեց ակադեմիկոս Մանուկ Աբեղյանը. աշխատակցությամբ պրոֆեսոր Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանի, հատոր Բ, Երևան, 1951, էջ 123։

[3] Նույն տեղում, հատ. Ա, էջ 33։

[4] Ս. Հայկունի, Բագրևանդի Ջրաբաշխ գավառ, մասն Ա, էջ 238, 342։

նեցել գրական թեմատիկայի վրա, հավանաբար նրան էին նվիրված բազմաթիվ գրական գործեր, որոնք մեզ չեն հասել։ Պետք է նկատել, որ Անահիտը որոշ ազդեցություն է թողել XVII—XIX դարերի գրականության վրա։ Նրան նվիրվել են բազմաթիվ բանաստեղծություններ, հիշենք Ներսես Մոկացու «Դարբնաց քար», Վահրամ Պահլավի «Անահիտի մեհյանը», Մանուկ Աբեղյանի «Ոսկեմայր-Տիրամայր», Դ. Վարուժանի «Անահիտը» և այլն։

Այսպիսով տեսանք, որ Մարիամ Աստվածածինը իր մեջ ամփոփել է անահտական պաշտամունքի բոլոր գծերը և յուրացրել է նրա լայն տարածվածությունը, ուստի միակողմանի է հնչում պրոֆեսոր Ն. Ադոնցի «Հին հայոց աշխարհայացքը» աշխատության մեջ արտահայտված հետևյալ միտքը. «Հայ եկեղեցին հնում սառն վերաբերմունք ուներ դեպի Մարիամ Աստվածածնի պաշտամունքը. երևի մասամբ այն պատճառով, որ նա վերակոչում էր հեթանոս աստվածուհու յիշողութիւնները, որ նմանապէս Աստուածամայր էր կոչվում։ Սրա հետքերը բնաջինջ անելու նպատակով եկեղեցին պատրաստ էր ստուերի տակ պահել եւ մինչև իսկ ուրանալ Մարիամի իրաւունքները»[1]։ Այնինչ, իրականում հակառակն ենք տեսնում, քրիստոնյա քարոզիչները ոչ թե Անահիտի հետքերը բնաջինջ անելու նպատակով աշխատում էին Մարիամին ստվերում պահել, այլ ջանում էին Անահիտին փոխարինել Մարիամով և այդ իսկ պատճառով անահտական մեհյանների ավերակների վրա Աստվածածնին նվիրված եկեղեցիներ էին կառուցում։ Անահտական տոները փոխարինվում էին Աստվածածնի տոներով, ամեն կերպ աշխատում էին հակադրել երկու աստվածուհինե-

---

[1] «Հայրենիք», Բոստոն, 1927, հունվար, էջ 121։

րին, ցույց տալով Աստվածածնի գերակշռությունը։ Այդ բանը շարունակվում է անգամ XVIII—XIX դարերում։ Ղ. Ալիշանը այդ առնչությամբ գրում է. «Ինչ զարմանալի փոփոխութիւն և աննման յարմարութիւն. Աստղական և Անահտայ ոսկեծղի, ոսկեձոյլ, ոսկիամայր անդրեաց տեղ, փայտեայ խոշոր անշուք պատկեր մը, բայց կերպարանածը անոցմէ մեծ, աստուածային Իակուհւոյ մը, ոչ քեռ և դստեր կամ կնօջ դից, այլ մօր աստուծոյ, և անամուսին մօր. որ է ըսել կին և կոյս միով բանիւ կուսամայր. Հրաշալի բան բոլոր Հեթանոսաց իմաստութենէն վեր. որք Աստղկայ և Անահտայ նման մենաւէր կոյսեր առին իրենց շնորհացը համար դարձուցին 'ի բոզ և 'ի բովը կանայս»[1]։

Ոչ մի սրբի, նույնիսկ Քրիստոսի համար, այնքան սրբատեղիներ չեն եղել, այնքան տոներ, ուխտագնացություններ չեն արվել, որքան Մարիամ Աստվածածնի։ Հայկական տոնացույցում նրան նվիրված հինգ տոն կա նշված, ոչ մի սուրբ այդքան տոն չի ունեցել։

Սույն միտքը հաստատելու համար կարելի է անել հետևյալ համեմատությունը։ Վասպուրականի նահանգում կար Աստվածածնին նվիրված 16 եկեղեցի, այն դեպքում, երբ ս. Գևորգին՝ չորս եկեղեցի, ս. Գրիգորին՝ երկու, Ամենափրկչին՝ երկու և այլն։ Այս թվերը պարզ են դարձնում, թե որքան տարածված էր Մարիամ Աստվածածնի պաշտամունքը։ Ուշագրավ է, որ «Սասնա ծռեր» հերոսական էպոսում ոչ մի սրբի անուն չի նշվում, բացի Աստվածածնից։

Մարիամ Աստվածածնի պաշտամունքի լայն տարածվածությունը հայերի մոտ նկատել են անգամ օտար ուսումնասիրողները։ Այդ առնչությամբ անգլիացի գիտ-

---

[1] «Բազմավէպ», 1862, էջ 229—230։

նական Լինչը գրում է. «Նշանակալից է, որ այդ հինգ եկեղեցիները (խոսքը Վանի եկեղեցիների մասին է, Կ. Մ.-Փ.), որ հայտնի են Հանկուսներ և Հակոբի անունով, բացի վերջինից, բոլորն էլ նվիրված են Ս. Կույս Մարիամին, նրան են ձոնված նաև երկուսը այն վեց եկեղեցիներից, որոնք գտնվում են քաղաքում և շրջապատված են պարիսպով։ Այս փաստը առանձնապես շեշտում է Աստվածամոր հատուկ պաշտամունքը»[1]։

Վերոհիշյալ նյութերը պարզ ցույց են տալիս, որ Աստվածածնի պաշտամունքը, ինչպես վաղ անցյալում, այնպես էլ մինչև խորհրդային կարգերի հաստատումը Հայաստանում, լայնորեն տարածված էր։ Հետևապես, մեր կարծիքով Ն. Ադոնցի վերևում առաջ քաշած միտքը ճիշտ չէ։

Անահիտի պաշտամունքի չափազանց ուշագրավ վերապրուկներ են պահպանվել Դերսիմում, որը շրջապատված լինելով անանցանելի լեռներով, կտրված էր արտաքին աշխարհից և գրեթե անաղարտ կերպով պահպանել է դրանք։ Դերսիմում կան Անահիտին նվիրված մեհյանների մնացորդներ, Անահիտի կաթնաղբյուրներ, գոմեր և նրա հետ կապված բազմաթիվ ավանդություններ։ Ինչպես վկայում են Դերսիմի ուսումնասիրողները՝ Գ. Հալաջյանը, քուրդ գիտնական Նուրի Դերսիմին և ուրիշներ, Անահիտը մինչև օրս էլ պաշտվում է Դերսիմի թե հայերի և թե քրդերի կողմից։ Հարց է առաջանում, ինչո՞վ բացատրել այն հանգամանքը, որ Անահիտի պաշտամունքը առկա է նաև քրդերի մոտ. դա պետք է բացատրել նրանով, որ Դերսիմի քրդերի նախնիները հայեր են եղել, որոնք հետագայում քրդացել են և նրանցից է անցել Անահիտի պաշտամունքը քրդերին։

[1] **В. Б. Линч**, Армения. Перевод с английского Е. Джунковской, т. 2. Тифлис, 1910, стр. 131.

Դերսիմում հայտնի են Մնձուրի կաթնաղբյուրները, որոնք ըստ ավանդության բխում են Անահիտի ստինքներից. այդ ջրերը կենարար են և կոչվում են զավակատուր, արու զավակ ունենալ ցանկացողները խմում են արևելյան ակից, իսկ աղջիկ ցանկացողները՝ արևմտյան[1]։

Այդ աղբյուրների մոտ, ինչպես հաղորդում է Նուրի Դերսիմին, աշիրաթների մեջ ծագած վեճերը խաղաղ լուծում են գտնում, Անահիտի կաթնաղբյուրներից ջուր խմելով, նրանք հաշտվում են[2]։ Դրա վերաբերյալ հետաքրքիր քառյակ է պահպանվել քրդական բանահյուսությունում.

«Թըրքաց տուշման լեռ է Տուժիկ.
Հզորության սարն է Մունզուր,
կաթն Անահտա, կաթ մայրական,
ով որ խմե եղբայր կըլլա»[3]։

Բազմաթիվ ավանդություններ կան Դերսիմում Անահիտի մասին։ Բերենք դրանցից մեկը. «Պատմում են, թե,— գրում է Գ. Հալաջյանը,— տեսնողներ են եղել, որ Եփրատի և Արածանիի միացյալ ջրերի շառաչից օդը բարձրացած ջրացայտ կաթիլներից մաղվող անձրևի տակ, ապառաժի կատարին հաճախ նստած է լինում, լայնանիստ ճակատով, երկար վարսերով, կամար և թավ հոնքերով, խիտ և երկար արտևանունքներով (թարթիչ) նշաձև աչքերով, շամամի նման կլոր ծծերով, չնաշխարհիկ մի գեղեցկուհի, որ իր նուրբ և երկար մատներով ծամերն է սանրում, գցում ուսերին ու կրծքին, և ասում

---

[1] Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրություն (անտիպ), էջ 235։

[2] Dr. Vet. M. Nuri Dersimu, Kürdistan, Tarihinde Dersim, Ani Matbaasi Tilil caddesi. Halep. 1952, էջ 10.

[3] Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրություն (անտիպ), էջ 307։

են. Թե այդ գեղեցկուհին, որ մեջքից վար ձուկ է, մեջքից վեր՝ կին, մեր մայր Անահիտն է։

Պնդողներ կան, թե մեր օրերին էլ տեսնողներ եղել են, նույն տեսիլը, նույն կերպարը, նույն ժայռի վրա, նույնիսկ ճշտում են տեսիլի հայտնության ժամանակաշրջանը և հայտնության ու անհայտանալու պահը»[1]։

Մի ուրիշ ավանդությունում Անահիտը պատկերվում է կարապի կերպարով, որը լողանում է Կարան կոլի լճում։

Ամփոփելով, պետք է նկատել, որ հայ հեթանոսական դիցարանի ոչ մի աստված այնքան վերապրուկներ չի թողել հայ ժողովրդի կենցաղում, որքան Անահիտը։ Այս հանգամանքը, անշուշտ, պետք է բացատրել անցյալում անահտական պաշտամունքի լայն ժողովրդականությամբ և տարածվածությամբ։

---

1 Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրություն, էջ 1023 (174)։

РЕЗЮМЕ

Об армянской языческой богине Анаит отдельной монографии не существует. Армянские и иностранные исследователи в своих трудах об армянской языческой религии на культе Анаит останавливались мимоходом, и поэтому культ богини оставался неизученным и часто истолковывался неправильно. Некоторые из армянских исследователей (Н. Тагаварян, Б. Сарксян, А. Глтчян, Е. Дурян), придерживаясь мнения европейских ученых (Фр. Виндешмана, Г. Гельцера, П. Штакельберга, Н. Доленса), считают что культ Анаит имеет персидское происхождение и привнесен в Армению из Ирана.

Профессора Н. Эмин и Х. Самвелян, отвергая иранское происхождение этого культа, усматривают его связь с вавилонской богиней Иштар.

Академик Капанцян в своих трудах об армянской языческой религии впервые правильно указал на то, что корни культа богов армянского пантеона нужно искать не в Иране или Месопотамии, а в культуре народов Армянского нагорья (хайасов, урартийцев, митанийцев и др.).

Анаит, как богиня плодородия, плодовитости и деторождения, имеет прямое отношение к религиозному гетеризму. И если Н. Эмин, А. Глтчян, Г. Гельцер отрицали существование гетеризма в Армении, то мы, основываясь на богатый библиографический, этнографический и археологический материал, доказываем существование гетеризма в Армении еще в глубокой древности, пережитки которого сохранились вплоть до первой половины XIX века.

Анаит, в период возникновения ее культа, одновременно была и богиней войны, что мы видим также в культе однородных богинь (Иштар, Кибела, Атемида). Библиографические материалы и тексты молений подтверждают эту мысль.

Следует особо подчеркнуть, что в первоначальный период богиня-мать вмещала в себе функции многочисленных божеств, являясь как бы единой универсальной богиней. Она являлась богиней войны, плодородия, воды, любви и пр., и только впоследствии произошло раздробление этих функций между различными божествами.

Анаит, как богиня плодородия, одновременно выступает в роли покровительницы садоводства, зерновых культур и скотоводства. Культ богини-матери имел тесную связь с культом вола, быка и коровы, что свидетельствует о связи культа Анаит с тотемизмом.

Известно, что одной из отличительных черт тотемизма является оказание особых почестей тотему и стремление сохранить его у себя. Впоследствии на этой основе возник обычай содержания

тотемов-животных в окрестностях языческих храмов.

Любопытно то, что эти обычаи в виде пережитков сохранились до конца XIX века; как свидетельствуют братья Кюмон, в окрестностях Ерзнка (где находился храм Анаит) в половине XIX века свободно паслись стада нетелей. То же можно было встретить и в других местах, где имелись храмы, посвященные Анаит. Это несомненно говорит о том, что связанный с Анаит культ вола, быка и коровы имеет глубокие корни и погребен во мраке тотемизма.

Храмы и копища, посвященные Анаит, имелись во всей Армении. Наиболее значительными из них были следующие: в Еризе (провинция Екелесена), где находился ее главный и знаменитый храм, Арташате, Армавире, Аштишате, Аторн Анаита—престол Анаит (Верхняя Армения, пров. Арюц), Дарбноц-каре (пров. Андзевацяц в Васпуракане), Багаране, Тирин-Катаре (пров. Тарон), Анаитадзоре (пров. Кашуник в Сюнике) и т. д.

По свидетельству историков, в главных храмах Анаит установлены были золотые, а во второстепенных—медные статуи богини. Из многочисленных статуй Анаит в настоящее время найдена только голова одной из них вместе с рукой; она была обнаружена в Сатале, южнее Трапезунда, и находится в Британском музее.

Храмы Анаит были чрезвычайно богаты: они имели громадные земельные владения, а также многочисленные изделия из золота, серебра и других драгоценных камней. Богине Анаит был посвя-

щен также ряд праздников, однако до нас дошли крайне отрывочные упоминания о них. Многие исследователи вели полемику относительно даты того или иного праздника.

Однако в последнее время в одной из рукописей Матенадарана (Государственное хранилище рукописей Армянской ССР) найдено упоминание о том, что весенний праздник Анаит происходил шестого апреля, которое полностью подтверждает нашу датировку этого праздника.

Следующий праздник в честь Анаит имел место в июле и дошел до нас под названием Вардавар.

Некоторые ученые (Г. Алишан, Тагаварян и др.) этот праздник связывали с богиней любви Астхик, а слово **вардавар** выводили из слова **вард (роза)**, однако академик Г. А. Капанцян доказал, что слово **вардавар** произошло от хеттских слов ward и arr, при этом слово ward означает вода, а слово **arr**—мыть; слово **arr** в данном случае употреблено в смысле обрызгивать, кропить. Основываясь на богатые этнографические материалы, мы доказываем, что этот праздник был связан с культом воды и никакого отношения к розе не имеет; кстати, следует заметить, что в половине июля, когда происходит этот праздник, роз не бывает. Из приведенных материалов отчетливо видно , что вардавар был посвящен не богине любви, а богине плодородия, урожайности и плодовитости.

Самый же большой праздник, посвященный Анаит, происходил 15 числа месяца Навасард (в половине августа), который справлялся весьма

пышно и торжественно. С особым великолепием и роскошью он праздновался в Еризе, где находился ее главный и самый знаменитый храм. В торжествах участвовал сам царь со своей свитой. Этот праздник был связан с временем поспевания и сбора зерновых культур и плодов и превращался в праздник урожая и плодородия.

Изучая пережитки, связанные с культом Анаит, мы установили, что с утверждением христианства культ Анаит не исчезает, а продолжает свое существование под новым именем Марии-богоматери («успение богоматери»), которая переняла почти все черты культа Анаит. Не случайно, что по разрушении храмов Анаит тут же, на их развалинах, были воздвигнуты церкви и монастыри, посвященные богоматери. Праздники, посвященные Анаит, продолжают справляться вокруг тех же церквей и монастырей даже в те дни, но под именем богоматери. Все это говорит о том, что Мария-богоматерь является преемницей Анаит и пережитки культа последней необходимо искать в культе богоматери.

Как известно, Анаит приписывали исцелительные свойства. Мария-богоматерь также наделялась этими свойствами. Из всех местностей стекались паломники в монастыри богоматери на богомолье испрашивать о даровании здоровья. У Анаит, как богини деторождения и плодородия, бездетные женщины испрашивали ребенка, а беременные—легкое деторождение; то же самое испрашивают у Марии в христианскую эпоху.

Особой популярностью пользовались монасты-

ри богоматери в Еризе, Арджесе, монастырь Огоцванк в провинции Андзевацяц и др.

По данным историков и свидетельствам путешественников, как в окрестностях храмов Анаит, так и Марии-богоматери свободно бродили быки и нетели, помеченные знаком богоматери, и никто не имел права их трогать. Более того, если у кого бы то ни было в хозяйстве рождалось животное (бычок или телка) с пометкой богоматери, т. е. с белой полоской на лбу, то хозяин должен был передать его в монастырь.

Связанные с культом Анаит пережитки религиозного гетеризма, подвергаясь некоторой эволюции, сохранились до середины XIX века, и если в раннюю эпоху основным мотивом гетеризма было приношение богине-матери в жертву девственности, то в XIX веке идея приношения в жертву девственности совершенно исчезает, уступив место плодовитости; теперь обряды, носящие характер гетеризма, имеют единственную цель—оплодотворение при помощи святых.

Свидетельством популярности Анаит является факт широкого распространения имен Анаит и Анаис по всей Армении; кроме того, все те эпитеты, которые были присвоены Анаит: оскемайр (злотоматерь), оскетцин (злоторожденная), оскехат (резанная, т. е. сделанная из золота), впоследствии превратились в собственные имена и сохранились вплоть до наших дней.

Если раньше Анаит посвящались селения, ущелья и даже целые провинции, то в эпоху христианства это делается в отношении Марии-богоматери.

В различных местах—в Сюнике, Васпуракане, в провинции Басен Айраратской области, в провинции Гохтан—существовали посвященные Марии-богоматери и носящие ее имя селения.

То обстоятельство, что богиня Анаит, как ни одно другое божество армянского языческого пантеона, оставила столь глубокие следы в Армении, объясняется исключительно широкой популярностью и распространенностью ее культа.

В этой работе пересматриваются мнения тех ученых, которые считали, что Анаит иранского происхождения и что все боги и богини армянского языческого пантеона привнесены из Персии и Месопотамии. Мы утверждаем, что армянская языческая религия имела слабые связи с Месопотамией и в особенности с Персией и что Анаит—коренная армянская богиня, культ которой был вполне оформлен еще в стране Хайаса-Аззи и оттуда в VII—VI веках до н. э. распространился по всей Армении. В III—II веках до н. э. Анаит превращается в общенародную богиню армян, оставляя в тени культы других богов и богинь.

В эпохи династии Арташесидов Анаит уже была главной богиней, которую историк Агафангел характеризует как хранительницу и кормилицу страны.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երկու խոսք 5

Գլուխ առաջին: *Անահիտի պաշտամունքի սկզբնաղբյուրները և Անահիտի մասին եղած ուսումնասիրությունները* . . 7

Գլուխ երկրորդ: *Հայ հեթանոսական դիցարանը և Անահիտի տեղը դիցարանում* 23

Գլուխ երրորդ: *Անահիտի էությունը և պաշտամունքային ինքնությունը* 46

Գլուխ չորրորդ: *Անահիտի աղերսը տոտեմիզմի հետ* . . 89

Գլուխ հինգերորդ: *Անահիտի պաշտամունքի վայրերը* . . 103

Գլուխ վեցերորդ: *Անահտական տոները* 126

Գլուխ յոթերորդ: *Անահիտի պաշտամունքի վերապրուկները* 138

Резюме 156

Կարեն Վահանի Մելիք-Փաշայան
Карен Ваганович Мелик-Пашаян

ԱՆԱՀԻՏ ԴԻՑՈՒՀՈՒ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ

Տպագրվում է Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհրդի հանձնարարությամբ

Պատ. խմբագիր՝ Գ. Ս. Վարդումյան
Հրատ. խմբագիր՝ Ռ. Խ. Մանոյան
Նկարչական ձևավորումը՝ Կ. Հ. Յութուջյանի
Տեխ. խմբագիր՝ Մ. Ա. Կափլանյան
Սրբագրիչ՝ Ձ. Խ. Օրմանյան

ՎՖ 07232, Հրատ. № 2283, խՀխ № 801, պատվեր 73, տիրաժ 3000

Հանձնված է արտադրության 6/VI 1963 թ.։
Ստորագրված է տպագրության 14/XII 1963 թ.։
Տպագրական 10,25 մամուլ+2 ներդիր, հրատարակչական 5,78 մամուլ, թուղթ 84×108 1/32։
Գինը կազմով 55 կոպ.։

Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչության էջմիածնի տպարան

ՎՐԻՊԱԿՆԵՐ

էջ	տող	տպված է	պետք է լինի
39	*9 վ.*	*մեհյանը, ապա կործանեց Տիրի տաճարը «Նախ դի-պեալ*	*Տրդատը նախ ոչնչացրեց Արտաշատի անահտական*
73	*8 ն.*	*Շրեշ-բլուրում*	*Մոխրաբլուրում*
76	*նկարի տակ*	*Շրեշ-բլուրում*	*Մոխրաբլուրում*
110	*2 վ.*	*Բաղք-Քաղունիք*	*Բաղք-Քաջունիք*
113	*3 վ.*	*Արտիմեինինդ*	*Արտիմեդ*
130	*4 վ.*	*լուսացնել*	*լուցանել*
162	*4 ն.*	В эпохи	В эпоху